UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04054 3761

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY
TX - Ar - 1 - 5

L'ORIGINE

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

DU MÊME AUTEUR

L'IDÉE DU SACRIFICE DANS LA RELIGION CHRÉTIENNE, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier, *Thèse de doctorat en théologie*. Paris, Beauchesne, 1 vol. in-8°, 440 pages . . . . . 4 fr. 75

JÉSUS MESSIE ET FILS DE DIEU d'après les Évangiles synoptiques, *Troisième édition*. Paris, Letouzey et Ané, 1 vol. in-18 jésus, LXXV-430 pages . . . . . 3 fr. 50

ÉVANGILES APOCRYPHES ET ÉVANGILES CANONIQUES. Collection *Science et Religion*. Paris, Bloud, 1 vol. in-18, 113 pages . . . . . 0 fr. 60

EN PRÉPARATION

LA VALEUR HISTORIQUE DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN et son témoignage sur Jésus.

L'ORIGINE

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

PAR

M. LEPIN

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINA STUDENDATUM
TRANSFERRED

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, VIIe

1907

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

Permis d'imprimer.

Lyon, le 26 août 1906.

† PIERRE, Card. COULLIÉ,
arch. de Lyon.

PRÉFACE

En présentant ce nouvel ouvrage au public, l'auteur a le devoir de lui fournir des explications, et presque des excuses.

Lorsque, en 1904, parut la première édition de *Jésus Messie et Fils de Dieu*, un autre livre était annoncé comme devant suivre de près, où serait étudié l'Évangile de saint Jean, son origine, sa valeur historique, son témoignage sur Jésus. Les désirs de divers côtés exprimés étaient à l'auteur un stimulant pressant à remplir au plus tôt sa promesse. C'est cependant après deux années écoulées que paraît le présent volume, et encore ne traite-t-il que la question de l'origine du quatrième Évangile.

Il s'est trouvé, en effet, que, pour discuter à fond, comme il était nécessaire, cette question capitale, il n'a pas fallu moins d'un volume entier. D'autre part, le lecteur ne sera pas sans se rendre compte de la somme de recherches, par consé-

quent de travail et de temps, exigée par cette première étude.

La thèse de l'authenticité johannique a été décomposée en ses diverses parties : authenticité d'époque, authenticité de lieu, authenticité d'auteur. Chaque partie a été examinée au point de vue de la critique la plus récente. Sur tous les points, on trouvera exactement définie la position des savants qui font autorité en la matière ; c'est presque à chaque page que l'on se référera aux opinions de MM. Réville et Loisy, comparées à celles de MM. Holtzmann, Harnack, Jülicher, Abbott, Schmiedel.

Peut-être la marche risquera-t-elle d'en être ralentie : l'inconvénient sera compensé sans doute par l'avantage d'une documentation complète, qui permettra de prononcer, en meilleure connaissance de cause et avec plus d'assurance, le jugement personnel.

Il n'est probablement pas de question qui ait occasionné, de la part des critiques opposés à la tradition, plus d'hypothèses, ni de plus divergentes, ni qui apparaissent, rapprochées les unes des autres, plus contradictoires et, somme toute, plus injustifiées.

Ce fait, joint aux constatations les plus sûres, auxquelles donnent lieu l'examen impartial du témoignage traditionnel et l'étude approfondie du quatrième Évangile lui-même, ne pourra — c'est,

du moins, notre confiance et notre vœu — que donner une ferme conviction de l'authenticité de l'écrit, admiré depuis dix-huit siècles sous le nom de l'apôtre saint Jean.

Que l'authenticité de cet Évangile engage par avance, dans une large mesure, son historicité, on peut le regarder comme certain. Déjà même cette dernière question se trouve examinée dans le présent ouvrage, pour autant que le réclamait la discussion de l'authenticité. Une étude détaillée et plus complète fera l'objet d'un travail spécial qui paraîtra prochainement.

24 septembre 1906.

LISTE

DES OUVRAGES PLUS SOUVENT CITÉS

ET DE LEURS ABRÉVIATIONS

Dict. de la B. = *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigouroux, 4 vol. parus, Paris, 1895 et suiv.

Dict. of the B. = *A Dictionary of the Bible*, edited by J. Hastings, 5 vol., Edinburgh, 1898-1904.

Enc. bibl. = *Encyclopædia biblica*, edited by T. K. Cheyne and J. S. Black, 4 vol., London, 1899-1903.

Rev. bibl. = *Revue biblique internationale*, Paris, 1892 et suiv.

Rev. d'hist. = *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896 et suiv.

Zeit. neut. Wiss. = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, herausgegeben von E. Preuschen, Giessen, 1900 et suiv.

Abbott, art. *Gospels* = art. *Gospels*, par E. A. Abbott, dans l'*Enc. bibl.*, t. II, 1901, col. 1765-1840.

Bousset, *Offenb.* = *Die Offenbarung Johannis* (*Kommentar über das N. T.*, von Meyer), neu bearbeitet von Wilhelm Bousset, Göttingen, 1896.

Calmes, *S. Jean* = *L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire*, par le P. Th. Calmes, Paris, 1904.

Camerlynck, *Quart. Evang.* = *De quarti Evangelii auctore. Pars prior : Traditio*, Lovanii, 1899.

Drummond, *Fourth Gosp.* = *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, by James Drummond, London, 1903.

Fillion, *S. Jean* = *Évangile selon saint Jean, introduction critique et commentaires*, par L.-Cl. Fillion, Paris, 1887.

Godet, *S. Jean* = *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, par F. Godet, 3 vol., 3e éd., Neuchâtel, 1881; 4e éd., t. I, 1904.

Harnack, *Chronol.* = *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, von Adolf Harnack, t. I, Leipzig, 1897.

H. Holtzmann, *Einl.* = *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, von Heinrich Julius Holtzmann, 3e éd., Freiburg i. B., 1892.

H. Holtzmann, *Evang. Joh.* = *Das Evangelium des Johannes* (*Hand-Commentar zum N. T.*), bearbeitet von H. J. Holtzmann, 2e éd., Freiburg i. B., 1893.

O. Holtzmann, *Joh. evang.* = *Das Johannesevangelium*, erklärt von Oscar Holtzmann, Darmstadt, 1887.

O. Holtzmann, *Leben Jesu* = *Leben Jesu*, von Oscar Holtzmann, Tübingen, 1901.

Jülicher, *Einl.* = *Einleitung in das Neue Testament*, von Adolf Jülicher, 3e et 4e éd., Tübingen, 1901.

Knabenbauer, *In Ioan.* = *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, Paris, 1897.

Loisy, *Le quatr. Évang.* = *Le quatrième Évangile*, par Alfred Loisy, Paris, 1903.

Mangenot, art. *Jean* = art. *Jean* (*Évangile* et *Épîtres de S.*), par E. Mangenot, dans le *Dict. de la B.*, t. III, col. 1167-1203.

Renan, *Vie de Jésus* = *Vie de Jésus*, par Ernest Renan, 13e éd., revue et augmentée, Paris, 1867.

Renan, *L'Antechr.* = *L'Antechrist*, par Ernest Renan, Paris, 1873.

Renan, *L'Église chrét.* = *L'Église chrétienne*, par Ernest Renan, Paris, 1879.

Resch, *Parall. zu Joh.* = *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien.* IV. Heft : *Paralleltexte zu Johannes*, gesammelt und untersucht von Alfred Resch, Leipzig, 1896.

J. Réville, *Le quatr. Évang.* = *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique*, par Jean Réville, Paris, 1901.

Reynolds, art. *John* = art. *John* (*Gospel of*), dans le *Dict. of the B.*, t. II, 1899, p. 694-728.

Sanday, *Fourth Gosp.* = *The Criticism of the Fourth Gospel*, by William Sanday, Oxford, 1905.

Schanz, *Heil. Joh.* = *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, von P. Schanz, Tübingen, 1884-1885.

Schmiedel, art. *John* = art. *John, son of Zebedee*, par P. W. Schmiedel, dans l'*Enc. bibl.*, t. II, 1901, col. 2504-2562.

Stanton, *Gospels* = *The Gospels as historical Documents*. Part I : *The early use of the Gospels*, by Vincent Henry Stanton, Cambridge, 1903.

Von Soden, *Urchristl. Lit.* = *Urchristliche Literaturgeschichte* (*die Schriften des Neues Testaments*), von Hermann Frhr. von Soden, Berlin, 1905.

B. Weiss, *Einl.* = *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, von Bernhard Weiss, 3e éd., Berlin, 1897.

B. Weiss. *Joh. Evang.* = *Das Johannes-Evangelium* (*Komm. über das N. T.*, von Meyer), neu bearbeitet von B. Weiss, 9e éd., Göttingen, 1902.

Weizsäcker, *Apostol. Zeit.* = *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, von Carl Weizsäcker, 3e éd., Tübingen, 1902.

Wernle, *Anf. Relig.* = *Die Anfänge unserer Religion*, von Paul Wernle, 2e éd., Tübingen, 1904.

Zahn, *Einl.* = *Einleitung in das Neue Testament*, von Theodor Zahn, t. II, 2e éd., Leipzig, 1900.

Zahn, *Forsch.* VI = *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, von Th. Zahn, VI. Teil, Leipzig, 1900.

L'ORIGINE

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

L'ORIGINE
DU
QUATRIÈME ÉVANGILE

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION JOHANNIQUE ET M. LOISY

L'Église avait jusqu'ici considéré le quatrième Évangile comme l'œuvre d'un disciple immédiat de Jésus, et un recueil de souvenirs authentiques sur la vie du Sauveur. La divergence constatée entre cet Évangile et les trois premiers prouvait l'indépendance des relations, qui se confirmaient l'une l'autre, et l'on utilisait en confiance, dans l'œuvre de saint Jean, soit les récits, qui venaient éclairer et compléter la biographie synoptique, soit les discours, d'où ressortait dans un éclat merveilleux la divine physionomie du Maître. C'est avec amour que l'on contemplait le Christ johannique et, en l'adorant, on bénissait l'apôtre qui l'avait si dignement représenté.

Les derniers ouvrages de M. Loisy[1] tendent à nous imposer un changement complet d'attitude sur ce point. D'après ce critique, le quatrième Évangile n'appartient en aucune façon à saint Jean. Son auteur est un chrétien anonyme du début du second siècle, qui n'a rien de commun avec le fils de Zébédée. Le disciple bien-aimé, dont il est question en cet Évangile, et que l'on identifie communément à Jean

[1] A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903 ; *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 85-108.

l'apôtre, n'est pas même un personnage réel : c'est un disciple fictif, un être symbolique, le type du vrai croyant et du chrétien parfait.

Le livre lui-même n'aurait d'historique que l'apparence : en réalité, c'est une sorte de poème allégorique, reproduisant, non la vie réelle, mais une vie idéale de Jésus ; une œuvre de théologie, reflétant, non l'enseignement propre du Sauveur, mais la foi de son Église, après plus d'un demi-siècle d'expérience ; en un mot, sous les dehors de l'histoire, une composition imaginaire.

Tel serait le verdict assuré de la critique actuelle. « Au point de vue d'une science impartiale, écrit M. Loisy, la thèse de l'authenticité apostolique est si insuffisamment documentée et si invraisemblable qu'elle paraît impossible à soutenir[1]. » Quant à la question d'historicité, « tous ceux qui envisageront de sang-froid, sans préjugé, l'état du problème, en comprendront sans trouble ni inquiétude l'inévitable solution[2]. »

Si inévitable serait cette solution que M. Loisy entreprend de nous rassurer sur ses conséquences. D'après lui, « dans cette question du quatrième Évangile, qui est, d'ailleurs, le plus grave et le plus difficile problème que présente l'histoire du Nouveau Testament, aucun intérêt vital du christianisme n'est réellement en cause. Il ne s'agit que de préciser le sens d'un livre qui, en toute hypothèse, reste une des bases de l'édifice chrétien[3]. » « La valeur du quatrième Évangile, dit-il encore, ne sera pas diminuée parce qu'on n'y recherchera plus de renseignements historiques sur le Christ. Le Christ ne laisse pas d'y être vivant en esprit. L'écho de la parole évangélique y est infiniment plus lointain que dans les Synopti-

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 130.
[2] Id., *ibid.*, p. 139.
[3] Id., *ibid.*

ques ; mais ce qu'on y entend est toujours une parole profondément chrétienne, dont le souffle, disons encore l'esprit, car c'est là qu'il faut toujours en venir, est vraiment celui de Jésus... Les Épîtres de Paul occupent légitimement leur place dans le Nouveau Testament : pourquoi le quatrième Évangile n'aurait-il pas droit à la sienne ? Pourquoi son enseignement ne mériterait-il pas d'être gardé avec le même respect, la même piété que celui de Paul ? Pourquoi cesserait-on d'y trouver le Christ ? Et si l'on interprète les récits eux-mêmes comme un enseignement, quel dommage en résulte-t-il pour le Christ qui en est l'objet[1] ? »

Or, examinons d'abord, à la suite de M. Loisy, la portée qu'il convient de reconnaître à son hypothèse. « La valeur du quatrième Évangile, nous dit-on, ne sera pas diminuée parce qu'on n'y recherchera plus de renseignements historiques sur le Christ. » Il faut s'entendre. Le quatrième Évangile ne sera pas sans garder une valeur réelle, une valeur très grande : soit. Mais, qu'il garde la même valeur, une valeur de même ordre et de même degré : on ne peut sérieusement le prétendre.

Dans la théorie proposée, notre écrit devient une interprétation de l'histoire évangélique, faite selon les idées théologiques et les tendances mystiques de la troisième génération chrétienne. De ce chef, il reste un témoin de la foi de l'Église, aux premières années du second siècle, comme les Épîtres de saint Paul le sont pour les années qui suivirent la mort du Sauveur. Bien plus, à prendre dans leur rigueur les expressions de M. Loisy, le théologien trouverait dans le quatrième Évangile, au même titre que dans l'œuvre de l'Apôtre, une valeur réelle pour la formation de la foi. Ce qu'on entend dans cet écrit est tou-

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 138.

jours « une parole profondément chrétienne, dont... l'esprit... est vraiment celui de Jésus ». C'est « un livre essentiellement chrétien, d'un christianisme plus savant, non moins profond et vrai, que celui de la génération apostolique »[1]. « La théologie johannique, nous assure-t-on encore, est une interprétation de l'Évangile primitif, suggérée et autorisée par l'Esprit de Jésus. »[2] « L'esprit de Jésus... a suggéré ce qui convenait pour interpréter l'Évangile sans l'altérer. »[3]

Tout cela est fort bien et maintient au quatrième Évangile une incontestable valeur. Mais, jusqu'à présent, l'historien croyant lui accordait davantage. Il y voyait, aussi bien que dans les Évangiles synoptiques, une relation autorisée des actes et des paroles de Jésus ; et parce que, dans cet écrit, l'exactitude de l'histoire lui paraissait s'allier à la beauté de la doctrine, il n'hésitait pas à lui donner un rang d'honneur parmi nos livres sacrés. Or, c'est cette valeur spéciale de document historique que perd l'Évangile de saint Jean dans l'hypothèse de M. Loisy. Il peut encore être placé à côté des Épîtres de saint Paul, mais non sur le même pied que les trois premiers Évangiles; si l'on y retrouve l'esprit du christianisme, l'Esprit même de Jésus, il ne retrace plus la vie réelle

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 123.

[2] Id., *ibid.*, p. 783.

[3] Id., *ibid.*, p. 119. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 107 : « Je ne le considère nullement (le quatrième Évangile) comme une altération, mais comme une interprétation de l'histoire ; c'est la perle du Nouveau Testament. L'auteur ne nous a pas trompés en nous le donnant comme une œuvre de l'Esprit. Il est bien dans l'esprit de Jésus. J'oserai dire seulement qu'il représente l'esprit en transfigurant le corps. Il complète admirablement les Synoptiques, et il contribue peut-être autant qu'eux, mais autrement, à faire connaître le Christ. Je prends dans les Synoptiques l'histoire de Jésus, et chez Jean l'idée de sa mission universelle, de son action permanente, de sa vie dans l'Église immortelle. J'emploie les trois premiers Évangiles pour raconter le Sauveur, et le quatrième pour l'expliquer. »

ni la parole authentique du Maître : il représente encore le Christ de la foi, mais ce n'est plus le Christ de l'histoire. Étant donné le contraste qu'on s'efforce trop souvent d'établir entre ce Christ de la foi et ce Christ de l'histoire, et à moins de dire qu'il n'importe pas à la croyance d'être appuyée rationnellement sur les faits, il faut bien convenir que la valeur du quatrième Évangile se trouve, non certes annihilée, mais considérablement amoindrie, et presque totalement transformée.

Sans doute, l'on peut accorder à M. Loisy que, dans son hypothèse, « aucun intérêt vital du christianisme n'est réellement en cause. » Le bien-fondé de la foi chrétienne ne dépend, en effet, ni uniquement, ni essentiellement, de la solution du problème. Avant que le quatrième Évangile eût vu le jour, les fidèles avaient leur foi au Christ très assurée : ils l'appuyaient sur le témoignage des Évangiles synoptiques, et, avant les Synoptiques, sur le témoignage de la tradition vivante, magnifiquement attestée par les Épîtres de saint Paul, comme sur l'expérience intime de la présence continue et de l'action permanente du Christ dans son Église. Mais, de ce que le christianisme a pu et pourrait encore se passer de l'œuvre de saint Jean, il ne s'ensuit point qu'elle soit sans importance pour lui et qu'on puisse la sacrifier de gaîté de cœur. Tel qu'il était envisagé jusqu'à nos jours, l'Évangile johannique était, avec les trois premiers, une des bases historiques de notre foi. Si cette foi est par ailleurs assez bien établie pour n'avoir rien à craindre de l'ébranlement de ce fondement partiel, elle est aussi trop précieuse pour qu'on n'estime pas infiniment tout ce qui contribue à l'affermir et à l'assurer.

Le problème johannique a donc plus d'importance que ne semble dire M. Loisy, et sa solution entraîne des conséquences plus graves qu'il n'a l'air de supposer. Malgré tout, le critique estime son hypothèse

nécessaire. A l'en croire même, nous ne tiendrions encore à l'authenticité et à l'historicité de l'Évangile de saint Jean que par préoccupation dogmatique ou préjugé de sentiment. « S'il s'agissait, écrit-il, d'un livre ordinaire, si un grand intérêt théologique n'était, ou ne semblait engagé dans la question johannique, celle-ci paraîtrait claire à tous les yeux. On ne se fait pas à l'idée que l'on a pu tenir pour parole évangélique des discours que Jésus n'a jamais prononcés, pour faits historiques des allégories conçues par l'évangéliste, pour doctrine du Christ touchant sa propre personne une théorie qui doit beaucoup à la philosophie judéo-alexandrine[1]. »

Ces réflexions paraissent appeler de sérieuses réserves. Il est certes fort grave d'accuser de parti pris les nombreux écrivains, tant protestants que catholiques, qui soutiennent encore la thèse traditionnelle. Nous aurons à voir si leur attitude ne se trouve pas justifiée au nom même de la critique. Qu'on nous laisse pour le moment observer que l'intérêt doctrinal, le sentiment pieux, s'ils ne sauraient autoriser à maintenir la thèse ancienne contre des arguments nouveaux, probants et décisifs, sont néanmoins des motifs bien suffisants de soumettre ces arguments nouveaux à un examen rigoureux. Sans laisser d'envisager « de sang-froid » l'état du problème, sans tenir à un « préjugé » aveugle qui nuirait à l'impartialité du critique, il nous est bien permis de ne pas nous résigner facilement à une hypothèse qui, on en convient, porte une certaine atteinte à nos croyances sur l'histoire et l'enseignement du Sauveur.

M. Loisy, sans doute, se plaît à relever hautement « l'esprit purement critique » de ceux qui admettent son hypothèse[2], à signaler au contraire avec une cer-

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 137. Cf. Cheyne. *Bible Problems and new Material for their Solution*, London, 1904, p. 40-41.

[2] Loisy, *ibid.*, p. 49, note 5 : « L'esprit de l'*Encyclopædia*

taine défaveur la « tendance apologétique » de ceux qui ne l'admettent pas[1]. En réalité, est-ce que les prétendus purs critiques se contentent d'enregistrer les résultats d'un examen tout objectif ? N'ont-ils pas, eux aussi, des principes qui guident leur analyse, des idées générales qui servent de base à leurs conjectures, des théories et des conceptions systématiques auxquelles ils ramènent, et parfois plient violemment, tout le reste ? Comme l'observait récemment un partisan de la thèse traditionnelle, qui ne se défend pas de faire de l'apologétique : « Nous sommes tous au fond des apologistes, en ce sens que tous nous estimons certaines conclusions préférables à d'autres. Il n'est personne qui entreprenne d'écrire sur un sujet quelconque avec son esprit à l'état de table rase. Tous nous partons d'un certain nombre de principes généraux, conscients ou inconscients, fermes ou provisoires. Tous nous donnons naturellement la préférence à ce qui s'harmonise le mieux avec ces principes, quelque travail d'adaptation qu'il faille faire, le long de la route, pour assortir les conclusions principales aux secondaires, aussi bien que les conclusions secondaires aux principales[2]. »

Et depuis quand y a-t-il opposition nécessaire entre le respect de la tradition et la recherche de la vérité ? La tendance apologétique, pourvu qu'elle soit sans parti pris, impartiale et loyale, non seule-

biblica, qui a paru sous la direction de Cheyne, est purement critique (articles sur les Évangiles de E. A. Abbott, et P. W. Schmiedel). » Id., *ibid.*, p. 150 : « Le commentaire de H. Holtzmann est conçu dans un esprit purement critique ; c'est un modèle d'analyse littéraire et historique. »

[1] Loisy, *Chronique biblique*, dans la *Revue d'hist.*, 1904, p. 493. Compte rendu de l'ouvrage de V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents :* « La critique de M. Stanton est très bien informée, très attentive, très pénétrante, et aussi très circonspecte, sans parti pris, *mais* avec une tendance apologétique nettement accentuée. »

[2] Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, 1905, p. 3, 4, cf. p. x.

ment n'est point inconciliable avec l'esprit critique mais, dans une certaine mesure, peut et doit faire partie du véritable esprit critique[1]. Pour ce qui regarde, en particulier, l'origine de l'Évangile johannique, nous sommes positivement autorisés à ne point nous presser d'abandonner la tradition sur ce point, par le résultat même des récents travaux accomplis sur l'ensemble de l'ancienne littérature chrétienne. N'est-ce pas M. Harnack qui, dans la préface à sa *Chronologie*, parle du mouvement rétrograde de la critique vers la tradition, amené par les recherches scientifiques des vingt dernières années ? « Je ne crains pas, dit-il, d'employer le mot *rétrograde :* il faut appeler les choses par leur nom, et, dans la critique des documents du christianisme primitif, nous sommes sans contredit dans un mouvement de retour à la tradition... Un moment viendra, et il est proche, où l'on ne se préoccupera guère plus de déchiffrer les problèmes d'histoire littéraire, parce que la chose importante à décider sera généralement reconnue, à savoir l'exactitude essentielle de la tradition, à peu d'exceptions près[2]. »

Tout récemment encore, le même critique ne déclarait-il pas offrir, à ceux qui s'étaient montrés scandalisés des paroles écrites en 1897, « une nouvelle preuve » de leur vérité, en publiant l'ouvrage où il démontre l'authenticité du troisième Évangile et des Actes des Apôtres, attribués traditionnellement à saint Luc[3] ?

Par le fait, il y a soixante ans, c'était Baur qui était

[1] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 5 : « Il peut y avoir une *apologie scientifique*, ou une *science apologétique*, qui mérite de compter parmi les branches de la vraie science. »

[2] Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litteratur*, t. I, 1897, p. X, XI.

[3] Id., *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und Apostelgeschichte*, 1906, p. III.

dans l'erreur, lorsque, au nom de la critique, il reportait au milieu du second siècle la composition des trois premiers Évangiles, et à la fin celle du quatrième. Ceux qui contre lui défendaient la date traditionnelle se trouvaient en réalité défendre la vérité. De même, les savants les plus en renom s'accordaient à rejeter l'authenticité des Épîtres, dites de saint Ignace d'Antioche, quand Zahn et Lightfoot entreprirent de remonter ce courant d'opinion. Ils durent s'en excuser. « On nous a dit plus d'une fois, écrivait Lightfoot dans la préface à son grand ouvrage, que *tous les critiques impartiaux* ont condamné comme apocryphes les Épîtres ignatiennes. Mais cet essai d'intimidation morale est indigne des écrivains éminents qui l'ont parfois employé, et à coup sûr on ne lui permettra pas d'interdire par avance toute nouvelle investigation[1]. »

Ainsi, il est fort possible que la vérité ne se trouve pas du côté de ceux qui attaquent l'authenticité du quatrième Évangile, mais plutôt du côté de ceux qui la défendent. En tout cas, les confirmations apportées par une critique récente à la tradition ancienne sur nombre de points importants, antérieurement contestés, justifient pleinement l'attitude de l'apologiste à l'endroit de notre thèse : elles l'autorisent à demander, pour l'abandon d'une tradition fortement attestée et voisine des origines, autre chose que des conjectures plus ou moins plausibles.

Or, ce que l'on nous propose, ce sont précisément des opinions individuelles, qui ne peuvent aucunement se réclamer de l'approbation commune des critiques. A l'heure actuelle, en effet, le plus grand nombre des savants indépendants reconnaissent encore au quatrième Évangile une certaine dépendance réelle vis-à-vis de la tradition de saint Jean. A la suite de

[1] Lightfoot, *St. Ignatius*, 1885.

Renan[1] et de Weizsäcker[2], M. Harnack[3] y voit l'œuvre d'un disciple de l'apôtre, qui aurait consigné en partie les souvenirs retenus de son maître. C'est l'opinion admise par M. Moffatt[4], M. Gardner[5], M. Abbott[6] lui-même, et d'autres encore. Chose remarquable, M. Jülicher a cru devoir abandonner, sur ce point, son opinion antérieure, plus radicale, et en vient maintenant[7] à reconnaître dans notre écrit un certain noyau traditionnel remontant à saint Jean.

D'autres critiques vont plus loin. D'après MM. Wendt[8], Soltau[9], Briggs[10], le quatrième Évangile repose sur une sorte de document primitif, composé directement par le fils de Zébédée, puis retouché et complété par un rédacteur final.

D'autres enfin n'hésitent pas à maintenir l'authenticité parfaite de notre écrit. Ce ne sont pas seulement des catholiques, tels que Schanz[11], le P. Cornely[12], le P. Knabenbauer[13], M. Fillion[14], M. Mangenot[15],

[1] Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. 476 sq. ; *L'Église chrétienne*, 1879, p. 58 sq.

[2] Weizsäcker. *Das apostolische Zeitalter*, 3e éd., 1902, p. 517 sq.

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677.

[4] Moffatt, *The historical New Testament*, 2e éd., 1901, p. 495 sq.

[5] P. Gardner, *A historical View of the New Testament*, 1901.

[6] E. A. Abbott, art. *Gospels*, dans l'*Enc. bibl.*, t. II, col. 1794 sq.

[7] Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1901, p. 335 sq.

[8] Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901 ; *Das Johannesevangelium*, 1900.

[9] Soltau, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, dans la *Zeitneut. Wiss.*, 1901, p. 140-149.

[10] Briggs, *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 1899, p. 327 ; *New Light on the Life of Jesus*, 1904, p. 140, 158,

[11] Schanz, *Evangelium des heiligen Johannes*, 1885.

[12] Cornely, *Historica et critica Introductio in V. T. libros sacros. Introd. spec.*, t. III, 1886.

[13] Knabenbauer, *Evangelium secundum Ioannem*, 1898.

[14] Fillion, *Évangile selon saint Jean*, 1887.

[15] Mangenot, art. *Jean* (*Évangile de S.*), dans le *Dict. de la B.*, t. III, col. 1167-1191.

Mgr Batiffol[1], le P. Calmes[2], Fouard[3], mais des protestants, soit de langue française, comme Godet[4], soit de langue allemande, comme MM. B. Weiss[5], Resch[6], Zahn[7], soit d'Angleterre, comme MM. Reynolds[8], Stanton[9], Drummond[10], Sanday[11].

Parmi ces noms, il en est qui font tout particulièrement autorité. La compétence de M. Theodor Zahn est universellement reconnue en ce qui concerne l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. M. Bernhard Weiss est réputé un maître dans l'exégèse évangélique. M. Sanday est en Angleterre un des savants les plus considérés pour ses travaux sur le Nouveau Testament. Mais l'écrivain dont l'autorité apparaît peut-être la plus significative en l'espèce, est M. Drummond. Deux choses contribuent à donner à l'opinion de ce critique une importance spéciale : d'une part ses remarquables travaux sur Philon et les origines chrétiennes[12] le préparaient mieux que personne à apprécier le rapport de notre Évangile avec la philosophie d'Alexandrie ; d'autre part, il était plus que

[1] Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 4e éd., 1897.

[2] Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, 1904.

[3] Fouard, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904.

[4] Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 1881 ; 4e éd., t. I, 1904.

[5] B. Weiss, *Das Johannes-Evangelium*, 9e éd., 1902 ; *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1897.

[6] Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, IV Heft : *Paralleltexte zu Johannes*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. X, part. 4, 1896.

[7] Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., t. II, 1900.

[8] Reynolds, art. *John (Gospel of)*, dans le *Dict. of the B.*, t. II, p. 694-728.

[9] Stanton, *The Gospels as historical Documents*. Part I : *The early Use of the Gospels*, 1903.

[10] Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel*, 1903.

[11] Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, 1905.

[12] Drummond, *Philo Judæus, or The Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion*, 1888.

tout autre, par l'effet de son éducation antérieure, porté à considérer la cause de l'authenticité johannique comme définitivement perdue. « Mes deux principaux maîtres, dit-il, le Rév. J. J. Taylor et le Dr Martineau... rejetaient avec une égale assurance l'origine johannique du quatrième Évangile... Toujours je me suis senti pour eux plein de déférence, et j'ai plutôt tendance à suspecter mon jugement propre, dès qu'il se trouve opposé au leur [1]. » Or, un examen personnel de la question a amené M. Drummond à se prononcer en faveur de la thèse traditionnelle, et, dans son récent ouvrage, il expose longuement les motifs qui l'ont fait revenir du préjugé de son éducation théologique.

La question d'authenticité pour l'Évangile de saint Jean est donc loin d'être définitivement résolue dans le sens négatif, et l'on peut même croire qu'il y a plutôt en certains milieux un mouvement de retour aux données de la tradition. M. Loisy lui-même, qui nous parlait si décisivement de « l'inévitable solution », ne peut s'empêcher de faire cet aveu : » Pour qui veut seulement compter et peser les voix, sans prendre position dans le débat, la question de l'authenticité johannique est toujours ouverte [2]. »

Le critique, il est vrai, s'empresse de remarquer que « la plupart des défenseurs de l'authenticité johannique font des concessions importantes en ce qui regarde l'interprétation du livre, dont on abandonne plus ou moins le caractère historique, tant pour les récits que pour les discours » [3]. « La majorité des partisans de l'authenticité, » dit-il, reconnaît dans notre Evangile « une part d'idéalisme et l'influence des doctrines particulières de l'évangéliste [4]. » Or, fait-il observer, « la difficulté pour les tenants d'opinions

[1] Drummond, *Fourth Gospel*, p. VIII.
[2] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 52.
[3] Id., *ibid.*
[4] Id., *ibid.*

semblables est de déterminer en fait la mesure d'idéalisme et la mesure d'authenticité qui conviennent aux récits et aux discours examinés dans leur ensemble et dans leurs détails. »[1]

Lui-même n'est pas satisfait des essais qui ont été tentés en vue d'établir cette distinction, et volontiers il déclare l'entreprise impossible. A son sens, il n'y a pas à chercher dans notre écrit la part de l'idéal et celle du réel, le rôle du symbolisme et celui de l'histoire : l'Évangile est un, il porte le même caractère d'un bout à l'autre, et il est tout entier allégorie. Tel est le principe qui doit guider la solution de la question johannique. N'étant qu'une grande allégorie théologique, le quatrième Évangile ne peut être l'œuvre d'un apôtre direct du Sauveur.

Mais cette manière d'apprécier le contenu de notre ouvrage paraît fort étrange à qui a lu ses récits vivants et circonstanciés ; elle oblige d'ailleurs le critique à des interprétations bien extraordinaires, par la nécessité de tout expliquer par la loi de l'allégorie : cela donne le droit d'en suspecter par avance le bien-fondé. M. Loisy lui-même paraît si peu rassuré sur son hypothèse qu'il envisage le cas où elle serait péremptoirement réfutée. « Les arguments contre l'apostolicité du livre, dit-il, subsisteraient tout entiers quand même toutes les hypothèses des critiques, à commencer par celle qui vient d'être développée, seraient insuffisantes ou même fausses. »[2] L'aveu est à retenir. Par ailleurs, la proposition est quelque peu singulière. Il semble bien difficile que l'on prouve l'insuffisance et même la fausseté de toutes les hypothèses des critiques, y compris celle de M. Loisy, sans que l'on établisse par là même indirectement la vérité de la thèse traditionnelle.

Chose très significative, cette théorie idéaliste,

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 48.
[2] Id., *ibid.*, p. 136.

qui est substantiellement celle que présentaient Baur et Strauss, au milieu du XIXe siècle, est aujourd'hui presque universellement abandonnée. A peine est-elle soutenue par deux ou trois critiques isolés, comme M. Loisy, M. J. Réville [1] et M. Schmiedel. [2] Elle n'est pas même approuvée de M. H. Holtzmann [3] qui retrouve un fond traditionnel autorisé en divers endroits de notre écrit. M. Loisy paraît en convenir. « L'histoire de la critique, dit-il, laisse une impression aussi douteuse que la discussion du témoignage traditionnel. Aucune hypothèse n'a pu rallier les suffrages des exégètes les plus clairvoyants, qui presque tous ont la leur. » [4] « A l'heure présente, il semble que la majorité des critiques attribue encore une certaine valeur historique au quatrième Évangile. » [5]

S'il en est ainsi, l'hypothèse de l'allégorisme intégral ne peut donc être apportée dès l'abord comme un argument décisif contre l'authenticité de notre écrit. Au contraire, l'accord général des critiques les plus indépendants paraît garantir à l'avance à cet Évangile un certain fond de tradition johannique, par conséquent une certaine authenticité. Ce nous est, en tout cas, une invitation très positive à rechercher d'abord dans quelle mesure cette authenticité peut et doit être reconnue.

Au dire de M. Loisy, « la question d'historicité prime la question d'authenticité, » [6] parce que, « au point de vue de la vraisemblance historique, une certaine mesure et une certaine forme d'idéalisation paraissent peu conciliables avec l'authenticité johan-

[1] J. Réville, *Le quatrième Évangile*. 1901.

[2] Schmiedel, art. *John, Son of Zebedee*, dans l'*Enc. bibl.*, t. II, col. 2504-2562.

[3] H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes*, 2e éd., 1893.

[4] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 52.

[5] Id., *ibid.*

[6] Id., *ibid.*

nique, »[1] et que « le caractère non historique du quatrième Évangile se démontre indépendamment de la question d'auteur »[2].

Mais, ce qui est encore plus certain, c'est que la question d'auteur peut aussi se résoudre indépendamment de la question d'historicité. Or, n'est-il pas plus sage, critiquement parlant, de faire passer une étude plus facile à faire et moins sujette à l'erreur, avant une étude plus délicate et particulièrement dépendante des influences subjectives ? Il est incontestable que l'examen de l'historicité prête facilement à l'illusion et à l'arbitraire. Comment préciser la « mesure » et la « forme » d'idéalisation, qui, au point de vue de la vraisemblance, paraissent peu conciliables avec l'authenticité johannique ? L'esprit de système peut aisément influer sur cette appréciation. L'étude de l'authenticité, au contraire, est d'un ordre beaucoup plus objectif. Le témoignage de la tradition est relativement aisé à constater. D'autre part, les caractères internes du livre peuvent fournir des indications suffisamment claires sur son origine et son auteur. Nous pouvons donc retourner la proposition de M. Loisy, et dire : la question d'authenticité prime la question d'historicité.

Sans doute, si l'étude de l'authenticité ne donnait que des résultats douteux ou équivoques, nous devrions réserver la solution jusqu'après examen détaillé de l'historicité, lequel influerait dans un sens ou dans un autre sur la décision définitive. Mais il peut se faire aussi que le témoignage externe de la tradition et le témoignage interne du livre soient par eux-mêmes si précis et si clairs qu'ils fournissent déjà une réelle certitude sur son origine. Il est évident que, dans ce cas, il faudrait reconnaître par avance à notre écrit

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 53.
[2] Id., *ibid.*, p. 136.

une valeur historique considérable, en rapport avec la qualité même de son auteur.

C'est ce que nous allons vérifier.

Nous essayerons de déterminer tout d'abord à quelle époque remonte la composition du quatrième Évangile et dans quelle contrée a eu lieu sa publication. Nous nous poserons ensuite cette question : Est-ce que l'apôtre Jean, donné comme auteur de cet Évangile, était présent dans la région et à l'époque où l'ouvrage a vu le jour ? Ce point fondamental élucidé, nous examinerons de plus près la valeur des attestations traditionnelles qui rapportent notre livre à saint Jean, puis le témoignage que rendent à son origine les autres écrits dits « johanniques », enfin les indications que fournit le document lui-même relativement à son auteur.

CHAPITRE II

L'ÉPOQUE DE COMPOSITION ET LE LIEU DE PUBLICATION DU QUATRIÈME ÉVANGILE

§ I. — L'époque de composition.

Pour déterminer l'époque à laquelle a été composé le quatrième Évangile, il est nécessaire de nous adresser en premier lieu aux documents de l'ancienne littérature chrétienne, dont l'étude a été portée de nos jours à un si remarquable degré de précision. Interroger ces documents, au préalable classés d'après leur âge, certain ou probable, examiner leurs points de contact avec l'Évangile johannique, discuter leur dépendance à son endroit, apprécier finalement le témoignage qu'ils lui rendent : tel est le procédé de critique externe, qui, sauf à être complété par la critique interne du document, doit aboutir à fixer l'origine de notre écrit.

Or, à qui entreprend cette recherche, un fait très saillant se laisse d'abord constater. Vers le dernier quart du IIe siècle, entre l'an 170 et l'an 200, un nombre imposant de témoignages montrent le quatrième Évangile reçu, et regardé comme d'origine déjà ancienne, dans les diverses parties de l'Église.

Les trois écrivains de cette période dont nous possédons des ouvrages un peu considérables, Clément

d'Alexandrie[1], en Égypte (190-203), Tertullien[2], à Carthage (190-220), saint Irénée[3], à Lyon (177-189), le citent fréquemment. De son côté, Tatien, dans son *Diatessaron*[4], rédigé très probablement en syriaque pour l'Église d'Éphèse (175-180), harmonise cet Evangile avec les trois premiers. Le Canon dit de Muratori[5] le compte dans la liste des Écritures que lit officiellement l'Église de Rome (170-210). D'autres écrivains encore ne laissent pas d'y faire allusion dans les courts fragments conservés de leurs écrits. Tels, Polycrate[6], évêque d'Éphèse (190), Théophile[7], évêque d'Antioche (180-185), Méliton[8], évêque de

[1] Clément d'Alex., *Cohortatio ad Gentes*, I, IX, X ; *Pædagogus*, I, II, III, V ; II, III.

[2] Tertullien, *Liber de Oratione*, passim ; *Liber de Baptismo*, passim ; *Adversus Praxeam ; Adversus Marcionem ; Liber de animâ : De carne Christi.*

[3] Irénée, *Contra hæreses*, passim. — La *Lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne* à leurs frères d'Asie et de Phrygie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V. I-III), qui date de 177-178, a plusieurs emprunts au quatrième Évangile, comme à l'Apocalypse ; elle cite en particulier Jean, XVI, 2.

[4] Essai de reconstitution du *Diatessaron* dans Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Neut. Kanons*, I Theil : *Tatian's Diatessaron*, Erlangen, 1881. Traduction anglaise par le Rév. Hogg, *Ante Nicene Christian Library*, additional vol., Edinburgh, 1897.

[5] Le texte dans Preuschen, *Analecta*, Freiburg, 1893, p. 129 sq. ; Zahn, *Geschichte des Neut. Kanons*, t. II, p. 139 sq. : « En quatrième lieu, l'Évangile de Jean d'entre les disciples. Celui-ci, exhorté par ses condisciples et évêques, leur dit : Jeûnez avec moi, aujourd'hui et ces trois jours, et ce qui aura été révélé à chacun, nous nous le ferons connaître mutuellement. La même nuit, il fut révélé à André d'entre les apôtres que Jean fît en son nom une relation de toutes choses, qui serait approuvée de tous... Quoi d'étonnant, si Jean se prononce si fermement dans ses Épîtres, disant de lui-même : « Ce que nous avons vu de nos yeux, ouï de « nos oreilles et palpé de nos mains, c'est ce que nous vous avons « écrit. » Par là, en effet, il se déclare, non seulement témoin oculaire et auditeur, mais encore écrivain de toutes les merveilles du Seigneur. »

[6] Polycrate, *Lettre au pape Victor*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

[7] Théophile, *Ad Autolycum libri tres*, II, 22.

[8] Méliton, *Fragm.*, VII, tiré d'Anastase le Sinaïte, *Dux viæ*, 13.

Sardes (160-180), Apollinaire[1], évêque d'Hiérapolis (vers 170), Athénagore[2], le philosophe apologiste (176-180). Enfin, vers la même époque, les *Actes* docètes *de Jean*,[3] attribués à Leucius (160-180), sont en dépendance de notre document, et le païen Celse[4] tire de cet Évangile comme des trois premiers les objections qu'il s'efforce d'opposer aux chrétiens (176-180).

Ainsi se constate, autour des années 170-200, une diffusion très vaste de l'Évangile johannique, tant en Occident qu'en Orient : à Lyon, à Rome et à Carthage, comme à Alexandrie, en Syrie et en Asie-Mineure.

D'autre part, dès cette même époque et d'une façon aussi universelle, l'on croit à l'origine ancienne du quatrième Évangile, si bien que la plupart des témoins que nous avons mentionnés, non seulement connaissent et utilisent cet écrit, mais encore le regardent comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

En Occident, Tertullien attribue à Jean, le disciple bien-aimé[5] et apôtre du Seigneur[6], le quatrième Évangile[7], aussi bien que l'Apocalypse[8] et la Ire Épître[9].

[1] Apollinaire, dans la *Chronicon Paschale*, édit. Dindorf, p. 13 sq.

[2] Athénagore, *Legatio pro Christianis*, 4, 6, 10.

[3] Dans Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, IIe part., Leipzig, 1898, t. I, p. 151-216 : *Acta Joannis*, passim. D'après Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 174, les *Actes* datent de 130-200 (180); d'après Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 194, ils remontent à 160-170.

[4] Dans Origène, *Contra Celsum*, I, 67 ; II, 31, 37, 55.

[5] Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, XXII ; *Liber de animâ*, L.

[6] Id., *De præscr. hæret.*, XXXVI ; *Adv. Marcionem*, III, VIII, XXIV.

[7] Id., *Adversus Praxeam*, XV, XXI, XXIII, XXVI ; *Adv. Marcionem*, IV, XXXV ; *De carne Christi*, III.

[8] Id., *De præscr. hæret.*, XXXIII ; *De fuga in persecutione*, IX ; *De corona*, XIII ; *Adversus Praxeam*, XVII ; *Adv. Marcionem*, II, XIII ; *Adv. Judæos*, IX ; *Liber de animâ*, LV ; *De resurrectione carnis*, XXV, etc. ; *De monogamia*, VII ; *De pudicitia*, XIX.

[9] Id., *Liber de baptismo*, XVI ; *De fuga in persecutione*, IX, etc. ; *Adversus Praxeam*, XV ; *Adv. Marcionem*, III, VIII ; *Liber de animâ*, XVII ; *De resurrectione carnis*, XXIII ; *De monogamia*, III ; *De ejuniis*, XI : *De pudicitia*, II, XIX.

D'après lui, c'est une vérité reçue dans l'Église que nos quatre Évangiles reposent sur l'autorité apostolique, deux d'entre eux ayant été rédigés par des disciples directs d'apôtres, et les deux autres, dont celui qui nous occupe, par des apôtres mêmes. « D'entre les apôtres, dit-il, Jean et Matthieu nous donnent la foi ; d'entre les disciples, Luc et Marc nous la renouvellent[1]. » Le Canon de Muratori montre pareillement le quatrième Évangile tenu à Rome pour l'œuvre « de Jean d'entre les disciples », c'est-à-dire, à n'en pas douter, de Jean l'apôtre[2], « témoin oculaire et auditeur direct... des merveilles du Seigneur[3]. »

En Orient, mêmes attestations. A l'exemple de Tertullien, Clément d'Alexandrie cite sous le nom de Jean l'apôtre[4] le quatrième Évangile[5], comme la Ire Épître[6] et l'Apocalypse[7]. Lui aussi nous rapporte, sur la foi de presbytres jadis consultés, une petite notice littéraire concernant les Évangiles ; là il déclare que « Jean, le dernier de tous, voyant que les Évangiles antérieurs avaient manifesté les choses corporelles du Christ, composa, sur les instances de ses familiers et divinement porté par l'Esprit, un Évangile spirituel »[8]. De son côté, Théophile d'Antioche, alléguant les premières paroles du quatrième Évangile, les attribue d'une façon toute naturelle à « Jean[9] », et la manière dont il suppose ce personnage bien connu,

[1] Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, II, cf. V.

[2] La raison de cette appellation paraît être que Jean se désigne lui-même comme « disciple » dans son Évangile. Cf. Abbott, art. *Gospels*, col. 1821, note 4.

[3] Voir ci-dessus, p. 20, note 5.

[4] Clément d'Alex., *Strom.*, V, XII ; cf. *Excerpta ex Theodoto*, XLI ; *Quis dives salvetur?* XLII.

[5] Id., *Pædagogus*, I, VI ; *Excerpta ex Theodoto*. VI.

[6] Id., *Pædagogus*, III, XII ; *Strom.*, II, XV ; III, IV, V, VI ; IV, XVI ; V, XII ; *Quis dives salvetur ?* XXXVII.

[7] Id., *Strom.*, VI, XIII.

[8] Id., *Hypotyposes*. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI. XIV.

[9] Théophile, cité ci-dessus, p. 20, note 7.

comparée à tout l'état de la tradition asiatique à son époque, ne permet pas de douter que, pour lui, comme pour Clément d'Alexandrie, il ne s'agisse de l'apôtre de ce nom.

En posant en principe qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre les Évangiles sur la date du crucifiement, Apollinaire d'Hiérapolis [1] témoigne de même qu'il place notre écrit sur le même niveau que les Synoptiques, et admet ainsi son apostolicité [2]. Les *Actes de Jean* sont plus exprès encore : on y voit l'apôtre s'approprier ce qui est dit du disciple bien-aimé, témoin et auteur de l'Évangile, et non seulement rappeler qu'à la Cène il reposa sur la poitrine du Sauveur, [3] mais encore, comme pour autoriser la doctrine secrète consignée en ces Actes apocryphes, imiter la réflexion finale de l'évangéliste, en disant : « Il m'est impossible d'écrire tout ce que j'ai vu et entendu. [4] »

Enfin, tradition occidentale et tradition orientale se trouvent pour ainsi dire résumées en saint Irénée devenu évêque de Lyon, mais demeuré en relations étroites avec l'Asie-Mineure, dont il était originaire. A l'exemple de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, Saint Irénée cite fréquemment le quatrième Évan-

[1] Apollinaire, cité ci-dessus, p. 21, note 1.

[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2545. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 673 : « Nous pouvons tenir pour probable que déjà autour de 170 Apollinaire d'Hiérapolis attribuait le quatrième Évangile à Jean, le fils de Zébédée. » Cf. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 30, note 2.

[3] Lipsius-Bonnet, *Acta apost.*, IIe part., t. I, p. 195.

[4] Id., *ibid.*, p. 194. Cf. James, *Apocrypha anecdota*, dans les *Texts and Studies*, sér. II, 1897, p. 149 ; Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 194 sq. ; Schmidt, *Die alten Petrusakten in Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur*, dans les *Texte und Unters.*, t. XXIV, part. I, 1903, p. 26 ; Liechtenhan, *Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1902, p. 229 sq. ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 344, 345. Harnack, *Chronol.*, 1904, t. II, p. 174, regarde comme acquis, à la suite des démonstrations de K. Schmidt, que « les Actes supposent les écrits johanniques canoniques ».

gile[1], aussi bien que l'Apocalypse[2], et les Épîtres[3], en les rapportant à « Jean », « le disciple du Seigneur[4]. » Il précise davantage encore dans la notice qu'il consacre aux quatre Évangiles : « Jean, dit-il, le disciple du Seigneur, qui reposa sur la poitrine du Seigneur, donna lui aussi un Évangile, tandis qu'il résidait à Éphèse en Asie [5]. »

Ainsi, au dernier quart du second siècle, la croyance semble générale dans les diverses parties de l'Église, soit en Orient, soit en Occident, que le quatrième Évangile est l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Une seule note discordante se fait entendre dans ce concert unanime de témoignages. Autour de 165[6], l'on voit apparaître en Asie une école, ou une secte, qui rejette les écrits johanniques. Saint Irénée[7], parlant de la nécessité d'admettre les quatre Évangiles reçus de tradition apostolique, condamne vivement ceux qui s'écartent de cette tradition. Il invective en particulier certaines personnes, qui, par opposition à la doctrine de l'effusion du Saint-Esprit, telle que la soutenaient sans doute les montanistes, rejettent l'Évangile de saint Jean, qui paraît consacrer cette doctrine et sert de point d'appui aux hérétiques en question. Ces adversaires du quatrième Évangile

[1] Irénée, *C. H.*, II, II, 5; XXII, 3; III, VIII, 3; XI, 1, 9; XVI, 5; IV, II, 3 ; VI, 1 ; X, 1 ; V, XVIII, 2.

[2] Id., *ibid.*, I, XXVI, 3 ; IV, XIV, 2 ; XVII, 6 ; XVIII, 5 ; XXX, 4 ; V, XXVI, 1 ; XXVIII, 2; XXXIV, 2 ; XXXV, 2 ; XXXVI, 3.

[3] Pour la Ire Épître : Irénée, *C. H.*, III, XVI, 5 et 8. Pour la IIe Ép. : Id., *ibid.*, I, XVI, 3 et 8.

[4] C'est le titre habituel sous lequel il le désigne. Personne ne doute que, dans sa pensée, il ne s'agisse du fils de Zébédée. Il ne laisse pas de l'appeler « l'apôtre » en divers endroits : *C. H.*, I, IX, 3 ; cf. II, XXII, 4 ; *Lettre au pape Victor*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

[5] Irénée, *C. H.*, III, I, 1.

[6] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 379 ; Zahn, *Gesch. des neut. Kanons*, t. I, p. 223, note 2.

[7] Irénée, *C. H.*, III, XI, 9.

sont mentionnés de nouveau par saint Épiphane, dans son livre contre les Hérésies[1]. Le saint docteur les représente comme rejetant, non seulement l'Évangile, mais tous les écrits johanniques, et les attribuant à l'hérétique Cérinthe. Par un jeu de mots plein d'ironie, il leur donne le nom d'*Aloges*. « Puisque, dit-il, ils ne reçoivent pas le *Logos*, prêché par Jean, on les appellera *Alogoi*[2], » ou privés de raison. Et le nom leur est resté.

Mais, au point de vue qui nous occupe, l'attitude des Aloges, loin d'infirmer le témoignage du reste de la tradition, en ce dernier quart du second siècle, ne fait que le confirmer décisivement. Si l'on avait eu alors le moindre soupçon que le quatrième Évangile fût d'origine récente, à coup sûr c'est ce motif qu'on eût fait valoir en premier lieu pour en récuser l'autorité, et l'on n'eût pas songé à en faire honneur à un hérétique de la fin du premier siècle, contemporain de l'apôtre.

Nous pouvons donc considérer la croyance en l'ancienneté, et même, si l'on fait abstraction des Aloges, en l'apostolicité du quatrième Évangile, comme une croyance très générale et très ferme autour des années 170 et 200. Or, une telle croyance suppose de toute nécessité que l'écrit avait déjà effectivement un certain nombre d'années d'existence, et sans doute circulait dans les Églises depuis plus d'une génération : si bien que le seul état de la tradition, à la fin du second siècle, oblige à mettre en fait que l'Évangile johannique est antérieur, pour le moins, aux années 140 et 130.

Renan le reconnaissait équivalemment, lorsqu'il écrivait : « Si vers l'an 170 le quatrième Évangile apparaît comme un écrit de l'apôtre Jean et revêtu d'une pleine autorité, n'est-il pas évident qu'à cette date-là

[1] Epiphane, *Hæres.*, LI, 1-35. Cf. Philastrius, *Hæres.*, LX.
[2] Id., *ibid.*, 3.

il n'était pas né de la veille [1] ? » M. J. Réville dit à son tour : « La place que le quatrième Évangile occupe dès le dernier quart du second siècle dans le recueil des quatre Évangiles, que l'on appelle aujourd'hui l'εὐαγγέλιον τετράμορφον, implique une existence déjà ancienne [2]. »

Cette conclusion, déjà solide par elle-même, se trouve précisée et confirmée par l'examen des documents qui nous sont restés de la période antérieure.

En remontant la série des témoignages, depuis l'an 170 jusqu'au début du second siècle et à la fin du premier, nous rencontrons d'abord les disciples des grands gnostiques, entre 145 et 180, [3] et le mouvement montaniste, qui prend ses origines en Phrygie vers 156-157. [4] Baur avait jadis prétendu [5] que le quatrième Évangile supposait le plein développement de la gnose hétérodoxe, et que sa doctrine sur la venue de l'Esprit-Saint était en dépendance de l'hérésie montaniste. Aujourd'hui l'on est unanime à reconnaître que la dépendance est au contraire du gnosticisme et du montanisme vis-à-vis de notre écrit.

Et en effet, il est certain tout d'abord qu'à partir de 145 les premiers disciples des grands chefs gnostiques, Basilide et Valentin, connaissaient et exploitaient comme source autorisée l'Évangile de saint Jean. Saint Irénée [6] le montre utilisé abondamment par les Valentiniens en général. Il donne, en l'attribuant à Ptolémée, disciple personnel de Valentin, un fragment de commentaire du prologue johannique,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXIV.
[2] J. Réville, *Le quatrième Évangile*, p. 322.
[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 294.
[4] Id., *ibid.*, p. 375. Zahn, *Forschungen*, t. V, p. 13 sq.
[5] Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847.
[6] Irénée, *C. H.*, I, VIII sq.

qui a dû faire partie d'un ouvrage plus étendu [1]. Dans ce fragment, Ptolémée se réfère nettement à « Jean, le disciple du Seigneur », et toute la manière de saint Irénée ne permet pas de douter que l'hérétique n'ait en effet regardé l'Évangile comme œuvre de l'apôtre [2]. Au surplus, dans sa Lettre à Flora, que nous a conservée saint Épiphane, le même Ptolémée cite expressément le début de l'Évangile johannique comme assertion de « l'Apôtre » [3].

De son côté, Origène reproduit un certain nombre de fragments d'un commentaire du quatrième Évangile, qu'il attribue à un autre disciple de Valentin, Héracléon. Or, ce gnostique paraît avoir rapporté lui aussi notre Évangile à saint Jean : d'après lui, le verset 18 du prologue johannique était parole « non du Baptiste, mais du Disciple. » [4] « On peut croire, dit M. Loisy, que l'évangéliste était désigné comme disciple par Héracléon lui-même, qui entendait le mot disciple au sens d'apôtre et l'appliquait à Jean [5]. » Clément d'Alexandrie rapporte pareillement des extraits d'un Valentinien oriental, nommé Théodote, et d'autres gnostiques, qui utilisaient le quatrième Évangile [6], et le citaient comme de Jean [7] l'apôtre [8].

Enfin, l'auteur des *Philosophoumena* paraît attribuer à Basilide lui-même, le grand chef gnostique, deux citations de notre document [9]. Les critiques discutent le bien-fondé de l'attribution à Basilide, mais ne mettent pas en doute qu'elle ne convienne au moins

[1] Irénée, *C. H.*, I, VIII, 5.
[2] Id., *ibid.*, I, IX, 3.
[3] Dans Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 3 sq.
[4] Dans Origène, *In Joan.*, t. VI, 2.
[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 18, note 1.
[6] Clément d'Alex., *Excerpta ex Theodoto*, VI-IX, XIII, XVII-XIX, XXVI, XLI, XLV, etc.
[7] Id., *ibid.*, VI.
[8] Id., *ibid.*, XL, cf. XXXV.
[9] *Philosophoumena*, VII, 22, 27.

à son école, contemporaine de celle de Valentin. De l'aveu de M. J. Réville, « qu'il s'agisse de Basilide en personne, qui florissait à Alexandrie, vers l'an 130, ou de l'un de ses disciples, comme il est, sinon vraisemblable, du moins possible, il n'en reste pas moins que pour l'école de Basilide notre quatrième Évangile faisait partie des évangiles reconnus valables[1]. » M. Loisy ne fait qu'adhérer au consentement unanime des critiques, lorsqu'il formule la conclusion que « les écoles gnostiques de Basilide, Valentin, Marcion, ont connu et exploité le quatrième Évangile[2]. »

La critique ne reconnaît pas moins fermement aujourd'hui la dépendance du mouvement montaniste vis-à-vis de notre écrit. « Il est indubitable, avoue M. Schmiedel, que le quatrième Évangile offre un point de contact avec le montanisme dans l'idée du Paraclet, et ici il faut accorder la priorité à l'Évangile[3]. » M. Jülicher, à son tour, convient que « les montanistes aimaient à employer tous les écrits johanniques comme faisant autorité »[4]. C'est aussi la pensée de M. J. Réville : « Il ne faut pas s'étonner, dit-il, que le quatrième Évangile et, d'une façon générale, les écrits johanniques aient été fort en honneur dans la chrétienté exaltée d'Asie-Mineure, notamment chez les montanistes. Ceux-ci s'appuyaient, en effet, sur la doctrine du Paraclet

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 73.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 16. Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 265-331 ; Renan, *Vie de Jésus*, p. LXIV : « Le rôle de notre Évangile dans le gnosticisme, et en particulier dans le système de Valentin, dans le montanisme, dans la controverse des aloges... montre dès la seconde moitié du IIe siècle cet Évangile mêlé à toutes les controverses. » M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 74, va jusqu'à déclarer que notre écrit était même regardé comme œuvre de l'apôtre par les gnostiques antérieurs à 150. « Jusqu'à la seconde moitié du IIe siècle, dit-il, il n'y a aucune trace de la reconnaissance du quatrième Évangile comme œuvre de l'apôtre Jean, excepté dans les écoles gnostiques. »

[3] Schmiedel, art. *John*, col. 2551.

[4] Jülicher, *Einl.*, p. 324.

et sur la primauté du témoignage spirituel dans ces écrits, pour justifier la légitimité et l'autorité supérieure de leurs prophéties[1]. »

Mais, si les montanistes recouraient au quatrième Évangile comme à un document capable d'autoriser leurs prétentions, c'est donc qu'ils le considéraient, à l'exemple des gnostiques, leurs contemporains, comme un ouvrage de haute origine, et sans doute comme un écrit apostolique et sacré. De fait, la conduite des Aloges, qui, pour les réfuter plus radicalement, nient que le quatrième Évangile soit de saint Jean et l'attribuent à Cérinthe, paraît bien attester que les montanistes s'y appuyaient comme sur l'œuvre du fils de Zébédée. M. Loisy a donc raison d'affirmer que ces hérétiques « s'autorisaient de l'Apocalypse et du quatrième Évangile considérés comme écrits apostoliques »[2]. D'autre part, le même critique déclare, en parlant de notre Évangile, que les montanistes « ont pris ce livre parce qu'il avait cours dans l'Église, sans être instruits autrement de sa provenance et de ses doctrines »[3]. Leur attitude pourrait donc aller jusqu'à attester la croyance de l'Église contemporaine elle-même en l'apostolicité de notre document.

A l'époque de cette floraison de la gnose et de ce mouvement montaniste, que nous connaissons seulement par des citations fragmentaires ou de simples allusions, nous trouvons plusieurs écrits considérables de saint Justin, fidèlement parvenus jusqu'à nous. C'est l'*Apologie des chrétiens*, présentée à Antonin le Pieux vers 150-152, l'*Apologie au Sénat de Rome*, légèrement postérieure, et le *Dialogue avec le juif Tryphon*, qui paraît dater des années 150-160[4].

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 63.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 18.
[3] Id., *ibid.*, p. 19.
[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 274-284 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. éd. franç., 1905, t. I, p. 120-123 ; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérat. grecque*, 1897, p. 97-98.

Or, ces divers ouvrages offrent de nombreux points de contact avec les pensées et les expressions du quatrième Évangile.

Saint Justin parle du « Verbe, Fils unique du Père »[1], « qui était avec lui » avant toutes choses, et « par lequel au commencement le Père a tout créé »[2], du « Verbe fait homme et appelé Jésus-Christ »[3], du Christ « né, non de semence humaine, mais de la volonté de Dieu »[4] : toutes formules qui rappellent le prologue johannique. Il associe, comme dans le discours à Nicodème, les idées du « Fils de Dieu envoyé dans le monde » par le Père, et du Christ crucifié pour le salut des hommes selon ce que préfigurait le serpent d'airain.[5] D'après le quatrième Évangile, Jésus déclare à Pilate qu'il est venu au monde pour « rendre témoignage à la vérité » et qu'il est « né pour cela » : notre apologiste associe de même l'idée que le Christ s'est fait « notre docteur » et qu'il est « né pour cela », avec l'idée de son crucifiement sous Ponce-Pilate[6]. Il parle d' « aveugles-nés » guéris par le Sauveur[7], comme par allusion au chapitre IX de saint Jean. Parmi les déclarations qu'il prête à Jean-Baptiste, figurent celles que formule expressément notre Évangile : « Je ne suis pas le Christ », mais « la voix de celui qui crie[8]. » Enfin il donne comme « parole du Christ » une déclaration fort semblable à celle que le Sauveur adresse à Nicodème : « Si vous ne renaissez, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux[9]. »

Nous avons donc, en ces divers passages de saint

[1] Justin, *Dialog.*, 104.
[2] Id., *II Apol.*, 6 ; cf. *Dial.*, 45, 84, 100.
[3] Id., *I Apol.*, 5, cf. 6, 21, 22, 23.
[4] Id., *Dial.*, 63, cf. 76, 84 ; *I Apol.*, 32.
[5] Id., *Dial.*, 94.
[6] Id., *I Apol.*, 13.
[7] Id., *Dial.*, 69 ; *I Apol.*, 22.
[8] Id., *Dial.*, 88.
[9] Id., *I Apol.*, 61.

Justin, sinon des citations littérales du quatrième Evangile, du moins tout un ensemble d'allusions, d'idées communes et de formules voisines, qui paraît obliger à supposer que l'apologiste chrétien s'est inspiré de notre écrit. A en croire M. Schmiedel, la coïncidence verbale des citations ne serait « pas assez exacte pour exclure la possibilité qu'elles procèdent d'une autre source, dont se serait inspiré l'évangéliste lui-même »[1]. Mais c'est là une « possibilité », peu susceptible d'être transformée en une hypothèse raisonnable. Les points de contact sont à la fois trop multiples et trop étroits pour qu'on puisse croire à autre chose qu'à une dépendance directe du philosophe vis-à-vis de l'Évangile. On s'explique parfaitement bien que saint Justin, étant donné le genre particulier de ses ouvrages, n'ait pas cru devoir s'asservir à un littéralisme absolu dans la citation de ses sources évangéliques ; d'autre part, il semble infiniment préférable de supposer une utilisation un peu large du quatrième Évangile par l'apologiste chrétien, plutôt que d'imaginer je ne sais quelle source commune, parfaitement inconnue, où auraient puisé à la fois l'évangéliste et notre auteur.

Après avoir longuement étudié cette question, M. Drummond[2] estime que saint Justin a été effectivement en possession du quatrième Évangile, que sa théologie du Logos représente une étape plus récente de la théologie johannique, bien plus, qu'il fait réellement allusion au texte de l'Évangile et en donne même à diverses reprises de véritables citations. Au dire de M. Sanday, nous pouvons considérer la chose « comme généralement admise aujourd'hui »[3]. C'est l'opinion à laquelle inclinait déjà Renan[4]. C'est celle

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2546.
[2] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 129, 145, 149, 155.
[3] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 246.
[4] Renan, *Vie de Jésus*, p. LIX.

à laquelle se rangent, non seulement MM. B. Weiss, Zahn, Resch, Stanton, Reynolds[1], mais encore MM. Harnack, Abbott, Bousset[2].

M. J. Réville, pour sa part, se déclare « disposé à admettre » que saint Justin a eu connaissance du quatrième Évangile et même qu' « il en a fait usage dans quelques rares passages de ses écrits »[3]. Enfin, M. Loisy reconnaît expressément la dépendance de l'apologiste grec à l'égard de notre document. « Sa christologie, dit-il, est toute johannique, ou plutôt la fusion y est faite, comme dans celle de saint Ignace, et plus complètement, entre la doctrine johannique et les données synoptiques... Justin emprunte au quatrième Évangile, non seulement des idées dogmatiques, mais des formules qui ne permettent pas de nier sa dépendance à l'égard de Jean[4]. »

Il n'y a pas lieu d'en être surpris, si l'on songe que saint Justin était le maître de Tatien, et que ce dernier recevait le quatrième Évangile, au point de le fusionner avec les Synoptiques dans son *Diatessaron*, composé très peu de temps après la mort de son maître (165). Déjà, dans le *Discours aux Grecs*, qui paraît avoir été publié du vivant de saint Justin[5], Tatien s'était inspiré de notre écrit, et en avait même cité plusieurs paroles du prologue[6].

[1] B. Weiss, *Einl.*, p. 349 ; Zahn, *Gesch. neut. Kanons*, t. I, p. 463 sq. ; Resch, *Paralleltexte zu Johannes*, p. 17 sq. ; Stanton, art. *New Testament Canon*, dans le *Dict. of the B.*, t. III, p. 534 ; Reynolds, art. *John*, p. 696.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 673 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1837 ; Bousset, dans la *Theologische Litteraturzeitung*, 1897, p. 75 : « que Justin ait employé le quatrième Évangile, aussi bien que les Synoptiques, cela me paraît maintenant pleinement assuré. En particulier, *I Apol.*, 61, présente une allusion incontestable à Jean, III, 4 sq. »

[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 68.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 14.

[5] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 284 : « vers 150-155 ; » Bardenhewer, *op. cit.*, p. 137 : « vers 165 ; » Batiffol, *op. cit.*, p. 91 : « vers 163-167. »

[6] Tatien, *Orat.*, 13, 19, cf. 5.

Nous sommes ainsi arrivés au milieu du second siècle, et les faits constatés renforcent pleinement la conclusion tirée de l'état des témoignages entre 170 et 200. L'utilisation du quatrième Évangile autour de 150-160, à la fois par les hérétiques, gnostiques et montanistes, et par les auteurs orthodoxes, comme saint Justin et Tatien, paraît bien garantir que notre document est déjà à quelque distance du moment de sa publication.

De fait, nous en trouvons encore des traces, en nous reportant dix ans auparavant. Vers 140[1], le *Pasteur* d'Hermas présente avec le quatrième Évangile divers points de contact. En particulier, c'est une idée et ce sont des expressions bien johanniques, qui apparaissent dans ce passage : « La porte est le Fils de Dieu. Dans le royaume de Dieu personne ne peut entrer autrement que par le nom de son Fils aimé. La porte est le Fils de Dieu ; c'est la seule entrée pour aller au Seigneur ; ainsi personne ne pénétrera près de lui que par son Fils[2]. » La dépendance du Pasteur vis-à-vis de notre Évangile est regardée comme probable par MM. Zahn, Drummond, Sanday, Stanton, Reynolds[3]. M. Loisy estime que, sans être certaine, elle est cependant possible et n'a rien d'ailleurs qui doive étonner. « Une affinité doctrinale assez étroite, dit-il, existe entre Jean et le Pasteur d'Hermas, principalement en ce qui regarde la préexistence du Christ... Certains rapports d'expression sont assez frappants, bien qu'ils ne supposent pas nécessairement une dé-

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 259 ; Bardenhewer, *op. cit.*, p. 96 : « entre 140-155 ». Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 63 : Funk, *Patres apostolici*, 2e éd., 1901, t. I, p. CXXX : « entre 140-154 ».

[2] Hermas, *Pastor*, Simil. IX, 12. Cf. Jean, X, 7, 9.

[3] Zahn, *Einl.*, t. II, p. 448 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 255; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 241 ; Stanton, *art. cit.*, p. 533 ; Reynolds, art. *John*, p. 700.

pendance littéraire[1]... Que cet Évangile ait été connu à Rome, et déjà en crédit vers 130-140, il n'y aurait pas lieu d'en être surpris[2]. »

Si le témoignage d'Hermas reste douteux, les critiques s'accordent aujourd'hui à admettre celui du gnostique Valentin, qui enseignait à partir de 130 ou 135[3]. Nous avons vu que l'école, fondée par ce gnostique, exploitait, dans la deuxième moitié du second siècle, l'Évangile de saint Jean. Ce simple fait pouvait déjà indiquer que l'écrit, dont les disciples prétendaient autoriser leur doctrine, avait servi à baser les leçons mêmes du maître[4]. De fait, Tertullien affirme que Valentin utilisait « tout l'instrument évangélique »[5]. L'auteur des *Philosophoumena* lui fait citer comme parole du Sauveur le texte johannique : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des menteurs[6]. » Ces attestations correspondent à ce que nous savons par ailleurs de la doctrine de Valentin. Les quatre couples d'éons qui composent son ogdoade — l'Abîme et Sigè (Silence), l'Intellect et la Vérité, le Verbe et la Vie, l'Homme et l'Église[7] — sont en rapport intime avec les idées fondamentales du prologue de saint Jean.

Renan admettait déjà « le rôle de notre Évangile dans le gnosticisme, et en particulier dans le système

[1] M. Loisy ajoute : « Il ne faut pas dire néanmoins que Jean pourrait tout aussi bien dépendre d'Hermas. » Ceci est à l'adresse de M. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 466, d'après lequel, en cas de dépendance, il faudrait donner la priorité au Pasteur.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 5, 6.

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 291 : « de 135 environ jusque vers 160. » Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 172 ; Batiffol, *op. cit.*, p. 77.

[4] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 273.

[5] Tertullien, *De præscript. hæret.*, XXXVIII. Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 268 sq. ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 16, note 4 « Valentin usait des Écritures qui avaient cours dans l'Église, sauf à les interpréter à sa façon. »

[6] *Philosophoumena*, VI, 35. Cf. Jean, X, 8.

[7] Irénée, *C. H.*, I, VIII, 5.

de Valentin »[1]. Au témoignage de M. H. Holtzmann, l'ogdoade du chef gnostique « pourrait être regardée avec la plus haute vraisemblance comme un témoin de l'existence du prologue johannique... autour de l'an 140 »[2]. M. Loisy résume en ces termes le jugement de la critique contemporaine : « On croit généralement, et il paraît certain que l'ogdoade de Valentin, qui enseigna à Rome vers 135-160, se rattache au prologue de Jean[3]. » M. Jülicher va jusqu'à dire : « L'école gnostique de Valentin, qui florissait à partir de 130, fut grandement influencée par le quatrième Évangile, dès son premier commencement[4]. »

Le témoignage de Valentin nous reporterait ainsi, pour le moins, aux années 135-140. Les critiques sont actuellement unanimes à déclarer le quatrième Évangile antérieur à cette époque. A peine convient-il de mentionner l'opinion contraire de M. Corssen, tant elle est exceptionnelle. D'après ce critique, notre Evangile aurait été composé pour réfuter le docétisme que les *Actes de Jean* attribuaient à l'apôtre ; et comme, au sentiment de M. Corssen, les *Actes* remonteraient aux environs de 140, l'Évangile serait lui-même plus récent. Mais cette hypothèse a trouvé peu de crédit, et, comme dit M. Loisy, elle « ne pouvait en trouver », attendu que, d'une part, la rédaction des *Actes* est fixée généralement aujourd'hui aux années 160-170, et que, d'autre part, nous l'avons vu, « la dépendance de ces *Actes* à l'égard de l'Évangile paraît incontestable. »[5]

Les critiques les plus exigeants n'hésitent donc pas à déclarer l'Evangile johannique antérieur à 140. M. H. Holtzmann fait lui-même observer que, sur ce

[1] Renan, cité ci-dessus, p. 28, note 2.
[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 469.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 16. Cf. Zahn, *Gesch. des neut. Kanons*, t. I, p. 736 sq.
[4] Jülicher, *Einl.*, p. 317.
[5] Loisy, *op. cit.*, p. 47. Cf. ci-dessus, p. 23.

point, « les évaluations primitives de l'école critique ont subi une réduction indéniable. » « On est revenu, dit-il, de 160-170, datation de Baur et de B. Bauer, à 150-160, avec Schwegler ; 155, avec Volkmar ; 150, avec Zeller ; autour de 150, avec Bretschneider, Scholten, Matthes ; entre 135 et 163, avec Tayler ; vers 140, avec Hilgenfeld, Hausrath, Thoma, Pfleiderer[1]. »

***

Pouvons-nous remonter plus haut ? Il semble bien, tout d'abord, que rien ne nous force à abaisser la composition du quatrième Évangile jusque vers cette année 140, ni même aux années voisines. Il n'est aucun écrit du premier tiers du second siècle dont on puisse dire qu'il a influencé notre document.

Sans doute, au dire de M. Schmiedel[2], l'Évangile serait en dépendance de la première gnose hétérodoxe, qui commença de fleurir vers 120 ou 125. Mais cette opinion, qui semble renouvelée de Baur, n'est plus aujourd'hui approuvée des critiques. M. J. Réville observe avec raison que l'écrit « est encore tout à fait étranger au mouvement gnostique. Les tentatives que l'on a faites pour y découvrir des allusions aux systèmes de Basilide ou de Valentin n'ont pas abouti. Assurément, l'évangéliste opère avec des termes et des concepts, tels que Lumière, Vie, Logos, qui se retrouvent dans les systèmes gnostiques, mais avec une valeur et dans des conditions bien différentes... Les systèmes gnostiques, même les plus élevés, sont des mythologies spéculatives abondantes et touffues, où l'imagination anime et personnifie les concepts d'une analyse métaphysique échevelée et entraîne l'esprit bien loin de la théologie juive comme du rationalisme philosophique grec. Ni dans la philosophie religieuse de Philon, ni dans la pensée mystique du quatrième évangéliste,

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 464.
[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2551.

il n'y a rien de pareil. Celui-ci est remarquablement sobre dans sa spéculation, d'une simplicité hardie et puissante [1]. »

M. Loisy n'hésite pas à faire sienne cette conclusion. « L'erreur principale » de Baur, écrit-il, « consistait à voir dans le quatrième Évangile une sorte de compromis entre le gnosticisme dans tout son développement et la tradition chrétienne primitive, tandis qu'il se place très certainement et de la façon la plus naturelle au début de la gnose [2]. »

On a prétendu encore [3] trouver dans notre document des allusions à la révolte des Juifs sous Hadrien, en 132. Lorsque le Christ johannique dit à ses adversaires : « Si un autre vient en son propre nom, vous l'accepterez [4], » sa déclaration viserait un individu usurpant le rôle de Christ, sans doute un faux Messie qui aurait paru à l'époque de l'évangéliste, et l'on ne pourrait guère songer qu'au chef de l'insurrection de 132, Barkochba. De même, la parole de Jésus : « Vous me chercherez, et vous ne me trouverez plus [5], » marquerait, dans la pensée de l'évangéliste, l'impuissance des Juifs à se procurer un libérateur, impuissance manifestée par le récent échec de la révolte. Enfin, il y aurait encore une allusion aux massacres des chrétiens qui signalèrent le soulèvement de Barkochba, dans cette parole du Sauveur : « Le temps vient où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu [6]. »

Cependant ces prétendues allusions ne sont plus relevées à l'heure actuelle que par de rares critiques, et encore le sont-elles fort discrètement. M. H. Holtzmann se contente de noter, à propos du premier pas-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 322.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 40.
[3] Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875 ; Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, 1887.
[4] Jean, v, 43.
[5] Jean, VII, 34.
[6] Jean, XVI, 2.

sage : « S'il faut voir désigné là un individu déterminé, ce doit être soit l'Antechrist personnel, soit quelque personnage historique, et, dans ce cas, plutôt le Messie juif Bar Kochba que Simon le magicien[1]. » Au sujet du dernier passage, il se borne à dire : « Que l'on mentionne des persécutions juives, et non païennes, cela correspond à la perspective historique, mais pourrait également viser la récente expérience de la seconde guerre juive[2]. » L'interprétation est proposée, on le voit, sans beaucoup de conviction. Aussi le même M. H. Holtzmann, quand il s'agit de fixer « le temps où le quatrième Évangile a dû naître, tant au point de vue de la teneur apologétique qu'au point de vue critique », s'en tient à cette formule assez large : « au plus tôt à la fin du premier siècle, et au plus tard vers le milieu du deuxième[3]. » Si l'on peut se prononcer pour la fin du premier siècle, c'est donc que les allusions aux événements de l'an 132 sont loin d'être certaines.

M. Schmiedel lui-même ne retient en considération que le premier passage. « Cette prédiction concernant un autre Messie, dit-il, fut réalisée lorsque, en 132, Barckochba se leva, excitant les Juifs à la grande révolte, qui se termina, en 135, par l'extinction complète de la nation juive. Il est bien tentant de penser que le chapitre v, 43, contient une allusion à cet événement. » Mais, avoue-t-il, si nous n'avions pas d'autres raisons à faire valoir en faveur de cette période, « nous ne songerions pas à bâtir sur le passage en question la moindre hypothèse pour la datation de notre écrit[4]. »

De fait, M. Loisy estime que l'évangéliste a eu plutôt en vue, dans les deux premiers endroits, « ce qui s'est passé en 70 » et « la terrible situation qui s'est dénouée »

[1] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 99.
[2] Id., *ibid.*, p. 193.
[3] Id., *Einl.*, p. 464.
[4] Schmiedel, art. *John*, col. 2551.

alors « par la destruction de Jérusalem »[1]. On peut même douter que les paroles prêtées au Sauveur se rapportent à cette circonstance de la première guerre juive : elles paraissent avoir une portée beaucoup plus immédiate et plus simple. A supposer qu'il faille y voir une allusion obscure à ces événements lointains, elle se comprendrait fort bien — et de même l'annonce des persécutions qu'auront à subir les disciples — comme une allusion prophétique, analogue à celles qui se rencontrent dans les trois premiers Évangiles.

De même est-il difficile de trouver un indice sérieux de composition au second siècle, dans ce fait que le quatrième évangéliste emploie le nom de « mer de Tibériade »[2], lequel apparaît pour la première fois sous la plume de Pausanias et devient de plus en plus usité à partir du second siècle, tandis que les écrivains du premier, Strabon, Pline, Josèphe, les Targumistes, parlent uniformément de « mer de Gennesar » ou de « Gennesaritis »[3]. Il est certain, en effet, que le nom de Tibériade avait été attaché par Hérode Antipas à la ville bâtie en l'honneur de Tibère sur les bords du lac, autour de l'an 26 après Jésus-Christ[4]. La prospérité croissante de la ville dut tendre rapidement à imposer son nom au lac lui-même, surtout parmi les commerçants étrangers. Rien n'empêche de croire que le nouveau nom, couramment usité au second siècle, ait été déjà en usage à la fin du premier, particulièrement dans la région qu'habitait l'évangéliste.

La seule influence que l'on puisse sûrement reconnaître dans l'Évangile de saint Jean est celle de la tradition synoptique, soit que cet Évangile dépende littérairement des Évangiles antérieurs, comme le dé-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 416 ; 518.

[2] Jean, VI, 1 ; XXI, 1.

[3] Furrer *Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1902, p. 261.

[4] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., 1898, t. II. p. 170.

clarent MM. H. Holtzmann, Jülicher, J. Réville, Loisy[1], soit qu'il suppose seulement la tradition synoptique existante et connue de notre auteur, ainsi que le pensait Renan[2], et que le pensent encore M. Drummond[3] et beaucoup d'autres. La rédaction des Évangiles synoptiques étant généralement rapportée au premier siècle, et même, par bon nombre de critiques indépendants, plus près des années 70 ou 80 que de l'an 100, il s'ensuit que rien ne nous interdit de reculer la composition du quatrième Évangile jusque-là, si par ailleurs nous avons des raisons positives de le faire.

Ces raisons positives existent-elles ? M. Schmiedel en doute. Nulle trace certaine de notre document ne lui paraît constatable avant 140. Or, à l'en croire, il est nécessaire de placer l'origine de l'Évangile le plus près possible de l'époque où ses traces commencent à apparaître : donc peu de temps avant cette année 140[4]. M. Albert Réville se prononce dans le même sens. « Tout bien pesé, dit-il, il me semble impossible de faire remonter la composition du quatrième Évangile au-dessus de la période 130-140, et j'opterais pour 140 plutôt que pour 130[5]. »

Ces critiques, cependant, sont devenus aujourd'hui de véritables exceptions. De quel droit déclarer l'origine de l'Évangile immédiatement antérieure à l'époque où l'on constate avec certitude sa trace dans les documents conservés ? Notre écrit pourrait n'avoir

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 440 ; *Evang. Joh.*, p. 2-3 : Jülicher, *Einl.*, p. 314 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 325 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 56 sq.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXVI.

[3] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 16.

[4] Schmiedel, art. *John*, col. 2550. Comme, d'autre part, l'écrit lui paraît refléter les événements qui signalèrent la révolte des Juifs sous Barkochba, M. Schmiedel fixe approximativement comme date d'origine la période 132-140.

[5] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, 1897, t. I, p. 357.

influencé, d'une manière palpable, les ouvrages ecclésiastiques qu'à partir de 140, et cependant avoir vu le jour bien avant cette date. M. Abbott, qui partage l'opinion de M. Schmiedel sur l'état des témoignages antérieurs au milieu du second siècle [1], paraît agir prudemment en s'abstenant d'en rien conclure relativement à l'origine réelle du quatrième Évangile, qu'il suppose même antérieur à l'an 108 [2]. De même, M. H. Holtzmann, tout en se montrant peu disposé à trouver trace de notre écrit avant 140, n'en indique pas moins comme date probable de composition la période assez large de 100-133 [3]. De fait, la diffusion de l'Évangile johannique vers le milieu du second siècle, attestée par les spéculations hérétiques du montanisme et de la grande gnose, comme par les ouvrages orthodoxes de saint Justin et de Tatien, exigerait à elle seule pour notre document une ancienneté déjà notable à cette époque.

Cependant il est d'autres faits encore qui nous invitent et même nous obligent à remonter plus haut. Nous pouvons mentionner d'abord, sans pourtant y insister, les témoignages de la *Didachè*, de l'*Épître* dite *de Barnabé*, et de Basilide.

M. Harnack rattache à la période 130-160 la *Didachè* ou *Doctrine des douze apôtres* [4]. Il est certain que les prières eucharistiques contenues dans cet écrit ont une certaine affinité avec les discours johanniques de la dernière Cène. Au sentiment de M. Zahn [5] et de M. Resch [6] elles auraient été modelées directement sur ces discours. M. Harnack estime plutôt qu'il existe entre les deux écrits « une parenté d'idées surprenante, mais non une dépendance littéraire » [7]. Tout en obser-

[1] Abbott, art. *Gospels*, col. 1832.
[2] Id., *ibid.*, col. 1795.
[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 464.
[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 438.
[5] Zahn, *Einl.*, t. II, p. 446.
[6] Resch, *Parall. zu Joh.*, p. 2.
[7] Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 435 et 680, note 3.

vant pareillement qu' « on peut trouver aux prières eucharistiques de la *Doctrine des douze apôtres* une saveur johannique » et qu' « on est bien tenté de penser que ces prières ont été imitées des discours après la Cène », M. Loisy [1] se range à l'opinion de M. Harnack. Il est, en effet, possible que la *Didachè* tienne ses affinités avec l'Évangile de saint Jean de sa dépendance vis-à-vis de la liturgie primitive, laquelle pouvait être en relation avec la tradition consignée en cet écrit [2].

Le rapport de l'*Épître* dite *de Barnabé* (130 [3]) avec le quatrième Évangile est également douteux. Sans aller jusqu'à prétendre, avec Keim [4], que l'Épître est saturée d'idées johanniques, on peut trouver un indice sérieux d'influence exercée sur l'auteur par notre évangéliste dans le fait qu'à son exemple il interprète le serpent d'airain comme symbole du Christ en croix et, d'autre part, emploie des formules johanniques, telles que « venir en chair », « apparaître en chair, » « vivre à jamais. » C'est la pensée de M. Zahn et de M. Sanday [5]. M. Loisy, comme M. Stanton et M. Drummond [6], estime les rapprochements non concluants.

Quant au célèbre gnostique Basilide, qui dogmatisait à Alexandrie vers 130 ou 133, il aurait bien

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 4.

[2] Cf. Wohlenberg, *Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältniss zum neutest. Schrifttum*, 1888, p. 56 sq. ; Batiffol, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 480 ; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 32 ; Jacquier, *La doctrine des douze Apôtres*, 1891, p. 52 sq.

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 427 : « 130 ou 131. » Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 11 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 5, note 1. D'après Funk, *op cit.*, t. I, p. XXV, et Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 50, l'Épître aurait été composée plutôt sous Nerva (96-97) ou peu après.

[4] Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 141 sq.

[5] Zahn, *Einl.*, t. II, p. 448 ; Sanday. *Fourth Gosp.*, p. 241.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 4 : Stanton, *Gospels*, p. 33 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 256.

exploité l'Évangile johannique, si l'on en croit l'auteur des *Philosophoumena*[1]. Ce dernier écrivain, il est vrai, ne mérite pas une absolue confiance : « les citations basilidiennes des *Philosophoumena*, observe M. Loisy, sont sujettes à caution[2]. » Mais, s'il n'est « pas sûr que Basilide lui-même... ait employé »[3] notre Évangile, cela paraît cependant rendu fort vraisemblable par le fait de l'utilisation de cet écrit dans l'école de Basilide, comme dans l'école de Valentin et par Valentin lui-même. M. Drummond juge la chose « hautement probable »[4].

Quoi qu'il en soit de ces premiers témoignages, une particularité plus certaine nous conduit au même résultat, bien plus, nous permet de conclure à l'existence du quatrième Évangile dès l'an 120 ou 125. C'est le fait que notre document, qui présente des relations assez étroites avec les idées et les formules exploitées par la gnose hérétique, non seulement ne manifeste aucune tendance apologétique contre cette gnose hétérodoxe, mais encore se montre complètement indifférent à son égard et l'ignore même tout à fait. « Or, remarque à bon droit M. J. Réville, il paraît bien difficile d'admettre que, si le quatrième Evangile était né à une époque où le gnosticisme battait son plein, non plus seulement en une foule de spéculations individuelles dénuées d'autorité, mais dans de véritables écoles dont la terminologie est souvent apparentée à la sienne, on n'y trouvât aucune trace de ces systèmes, soit qu'il se rencontrât avec eux sur certains points, soit qu'il eût à les combattre ou à se distinguer d'eux. On ne saurait alléguer que le quatrième évangéliste ne fait pas de polémique ; il en fait beaucoup,

[1] Voir ci-dessus, p. 27.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 16. Cf. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 291.

[3] Loisy, *ibid.*

[4] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 331.

au contraire, mais exclusivement contre les Juifs. » M. Réville conclut : « Comme les grands systèmes de Basilide et de Valentin se forment à partir de l'an 125, il ne nous paraît pas possible de faire descendre la composition du quatrième Évangile au delà de cette date[1]. »

M. Jülicher parle dans le même sens : « Le fait, dit-il, que le quatrième évangéliste a pu écrire un Évangile à tendance, sans trace de tendance anti-gnostique, montre à coup sûr que le gnosticisme n'avait pas encore commencé d'être un danger sérieux pour l'Église, du moins en cette partie de l'Église qui se trouvait dans son horizon[2]. » « L'auteur du quatrième Évangile, dit pareillement M. Loisy, ne paraît avoir ni l'intention de réfuter la gnose ni celle de la concilier avec la tradition... Sa parfaite sécurité à l'égard de la gnose hétérodoxe prouve sans doute qu'il a écrit avant que parussent les principaux docteurs gnostiques[3]. »

Aussi le plus grand nombre des critiques actuels regardent-ils l'an 125 comme la limite extrême qu'on ne saurait dépasser, lorsqu'on veut fixer l'origine de notre document. Pour ceux qui ne trouvent pas l'ouvrage plus anciennement attesté, il doit être rapporté à la période qui sépare cette année 125 de la publication des Synoptiques. C'est très approximativement que Renan[4] fixait l'an 126. M. Oscar Holtzmann et M. J. Réville[5] se prononcent d'une façon générale pour la période 100-125. D'après M. Jülicher[6], l'ouvrage ne peut être postérieur à 125, et, comme les Synoptiques paraissent de la fin du premier siècle, il date plus probablement de 100-110. M. von Soden[7]

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 323, 324.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 324. Cf. Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 225.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 95.
[4] Renan, *L'Église chrétienne*, p. 58 sq.
[5] O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 79 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 325.
[6] Jülicher, *Einl.*, p. 324.
[7] Von Soden, *loc. cit.*

propose, comme date approchante, l'an 110, l'ouvrage ne contenant « ni allusion à la révolte de Barkochba, ni trace de gnosticisme ».

***

Cependant un certain nombre de critiques croient pouvoir remonter plus haut encore, et jusque dans les quinze premières années du second siècle, la chaîne des témoignages favorables à l'existence du quatrième Évangile. Le document le plus important qui s'offre en premier lieu à l'examen, est la collection des sept Épitres de saint Ignace. Ces lettres, dont l'authenticité est aujourd'hui définitivement reconnue [1], furent écrites par l'évêque d'Antioche à la veille de son martyre, sous Trajan (98-117), approximativement vers l'an 110 [2]. Il est incontestable qu'elles renferment nombre d'expressions et de formules qui rappellent celles du quatrième Évangile, et que la théologie de saint Ignace se rapproche sur beaucoup de points de celle de saint Jean. Peut-on dire que l'évêque d'Antioche a connu notre Évangile et qu'il en dépend ?

M. de Goltz a minutieusement étudié la question dans un important ouvrage [3]. Il s'arrête à la conclusion qu'Ignace n'a pas dû utiliser notre écrit, mais qu'il appartient sans doute au même milieu et à la même époque, qu'en tout cas seul « un séjour prolongé dans

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 382 ; Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 78 sq. ; Batiffol, *op. cit.*, p. 14 ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 51. Ce résultat est dû surtout aux travaux de Zahn, *Ignatius von Antiochien*, 1873 ; *Ignatii et Polycarpi epistulæ*, 1876 ; Funk, *Die Echtheit der ignat. Briefe*, 1883 ; Lightfoot, *St. Ignatius*, 1885.

[2] D'après Lightfoot, *op. cit.*, et Bardenhewer, *loc. cit.* : sous Trajan, 98-117 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 406 : les dernières années de Trajan, 110-117 ; Jülicher, *Einl.*, p. 375, et Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 6 : vers 115 ; Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, 1894 : vers 110 ; Allard, *Histoire des persécutions*, 1885, t. I, p. 179, et Funk, *op. cit.*, t. I, p. LVIII : vers 107.

[3] Von der Goltz, *op. cit.*, p. 118-144, 197-206.

une communauté influencée par la pensée johannique » a pu lui permettre de s'approprier cette pensée au point que l'on constate. M. Harnack[1] déclare se ranger à cette conclusion. Elle est également adoptée par MM. Abbott, Schmiedel, J. Réville[2].

D'autres critiques jugent les points de contact trop nombreux et trop spéciaux pour ne pas conclure à une dépendance réelle, qui ne peut être que des Épîtres vis-à-vis de notre document. M. Sanday relève d'abord que la raison, pour laquelle M. de Goltz refuse d'admettre la dépendance littéraire, n'est pas que les rapports de saint Ignace avec le quatrième Évangile soient trop superficiels, mais au contraire qu'ils sont trop profonds pour s'expliquer par la simple influence d'un écrit. Et il ajoute : « C'est vrai, l'affinité est profonde. J'ai eu occasion, il y a quelques années, d'étudier de plus près les Lettres ignatiennes, et j'en ai été impressionné au point de me demander s'il y a quelque exemple d'une ressemblance aussi étroite entre un livre de l'Écriture et un écrit de Père. Abstraction faite d'une certaine matérialité d'expression chez Ignace, et étant donné qu'il est un Syrien ardent et non un Grec, il me paraît reproduire la doctrine johannique avec une fidélité extraordinaire. Cela s'applique spécialement à son exposé de la doctrine de l'incarnation, à sa conception du Logos, à la relation qu'il établit entre le Christ, d'une part, et, d'autre part, le Père et le fidèle. »

« Que la familiarité d'Ignace avec l'enseignement johannique ne trouve pas son explication adéquate dans l'emploi qu'il aurait fait du quatrième Évangile sur la fin de sa vie, » M. Sanday l'admet volontiers. Mais, dit-il, on peut parfaitement supposer que l'évêque d'Antioche « a été mis en rapport avec les écrits johan-

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 396 sq. et p. 674, note 1.

[2] Abbott. art. *Gospels*, col. 1830 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2547 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 325.

niques quelques années avant son voyage vers Rome, et qu'il leur a consacré, non une lecture rapide, mais une étude intime et pénétrante qui a exercé l'influence la plus profonde sur son esprit... En tout cas, l'état des Épîtres ignatiennes semble prouver l'existence, dès avant la fin du premier siècle, d'un corps complet de doctrine, identique à celle de notre document... Or, si la substance du quatrième Évangile existait avant la fin du premier siècle, c'est à coup sûr une présomption déjà considérable que l'Évangile lui-même existait par écrit, et les autres raisons que nous avons de le supposer sont pour autant confirmées »[1].

M. Loisy soutient fermement la même conclusion. « Il paraît évident, dit-il, bien que plusieurs le contestent, qu'Ignace d'Antioche dépend, dans sa christologie, de l'Évangile johannique. » Bien plus, « il a dû le connaître assez longtemps avant d'écrire ses Épîtres, pour s'être pénétré de sa doctrine et de son esprit au degré que nous voyons. Il concilie la tradition synoptique avec la théologie johannique ; autant qu'on en peut juger, il emprunte à la première l'histoire de Jésus, et à la seconde l'idée qu'on doit se faire du Christ et de son œuvre[2]. » C'est ce que pensent également MM. Zahn, Resch, Lightfoot, Reynolds, Drummond, Wernle[3].

Au surplus, le témoignage de saint Ignace n'est pas absolument isolé à cette époque. Peu de temps

[1] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 243-245.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 6.

[3] Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, t. II, p. 903 sq. ; Resch, *op. cit.*, p. 11-12; Lightfoot, *Biblical Essays*, 1893, p. 81 sq ; Reynolds, art. *John*, p. 699-700, cf. p. 682 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 258 ; Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e éd., 1904, p. 455. M. Stanton, *Gospels*, p. 20. regarde la chose comme incertaine ; elle est estimée « hautement probable » par la Société d'Oxford, *The New Testament in apostolic Fathers*, 1905, p. 83.

après[1] le martyre de l'évêque d'Antioche, saint Polycarpe, écrivant aux Philippiens, énonce plusieurs sentences[2] étroitement apparentées à la Ire Épître de saint Jean ; en particulier, celle-ci : « Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu en chair est un antechrist[3]. » C'est en vain qu'on essaye de contester l'emprunt. Au dire de M. Abbott, Polycarpe aurait simplement utilisé « une tradition johannique »[4]. M. Schmiedel pense que « la coïncidence verbale n'est pas assez étroite pour que le passage soit regardé comme une véritable citation »[5]. Mais il est encore plus certain que la correspondance des termes est beaucoup trop étroite, beaucoup trop spéciale, pour qu'on puisse croire les deux écrits indépendants l'un de l'autre, ou dépendant tous deux d'une tradition commune.

« L'Épître, remarque M. Drummond, contient au moins treize citations semblables, empruntées à divers livres du Nouveau Testament, en particulier à la Ire Épître de Pierre ; or, elles sont aussi introduites sans indication de leur provenance, sans rien qui marque une citation, souvent avec des inexactitudes verbales, et mêlées de développements personnels... On peut sûrement en conclure d'une façon raisonnable que le passage qui nous occupe est réellement une citation de la Ire Épître de Jean[6]. » Tout en émettant l'hypothèse que cette « déclaration antidocétique »

Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 406 ; Funk, *op. cit.*, t. I, p. XC ; Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 87 ; Batiffol, *op. cit.*, p. 18 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 7. En terminant sa lettre, en effet (XIII, 2), Polycarpe demande qu'on lui donne quelques détails sur le martyre d'Ignace, dont il ignore encore les circonstances.

[2] Polycarpe, *Ad Philip.*, I, 1 ; III, 3 (cf. I Jean, III, 6, 7, 9, 10) ; IX, 2 (cf. I Jean, II, 15) ; V, 3 (cf. I Jean, II, 14-17).

[3] Id., *ibid.*, VII, 1 ; cf. I Jean, IV, 2, 3 ; II Jean, 7.

[4] Abbott, art. *Gospels*, col. 1830.

[5] Schmiedel, art. *John*, col. 2547. Ce critique peut si difficilement s'empêcher de songer à un emprunt qu'il se réfugie en fin de compte dans l'hypothèse que l'Épître serait interpolée.

[6] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 190.

pourrait être « un lieu commun de l'ardente controverse qui agita alors la chrétienté », M. J. Réville ajoute : « Cependant la possibilité d'un emprunt par Polycarpe à I Jean ne peut pas être niée, d'autant que l'évêque de Smyrne a rempli sa lettre de réminiscences d'écrits devenus plus tard canoniques[1]. » Cette dépendance littéraire paraît « certaine » à M. Harnack, comme à MM. Zahn, Stanton, et Reynolds[2]. M. Loisy ne fait pas difficulté de déclarer simplement : « Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens, écrite peu après celles d'Ignace, fait un emprunt à la première Épître de Jean[3]. »

Or, il est universellement admis que les trois Épîtres johanniques[4] appartiennent au même milieu que le quatrième Évangile, qu'elles sont sensiblement de la même époque, et que l'Évangile leur serait même plutôt légèrement antérieur. C'est ainsi que Weizsäcker[5] estime la Ire Épître imitée de l'Évangile. M. Schmiedel[6] va jusqu'à penser que l'auteur de cette Épître a l'intention de se référer à l'Évangile[7], et peut-être même prétend s'identifier avec l'évangéliste[8]. Comme M. Drummond et M. Jülicher[9], M. Loisy juge la première Épître « postérieure de plusieurs années à l'Évangile ». « Il se pourrait, ajoute-t-il, que les trois Épîtres eussent paru dans le temps où l'Évangile, augmenté du chapitre XXI, commença à circuler sous le nom du

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 71 et 51, note 1.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 658 ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 465 ; Stanton, *Gospels*, p. 21 ; Reynolds, art. *John*, p. 706. L'emprunt est jugé probable par la Société d'Oxford, *op. cit.*, p. 100.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 7. Le critique ajoute, note 3 : « Le rapport est peut-être plus étroit avec II Jean, 7. »

[4] Peu importe donc que la dépendance soit vis-à-vis de la Ire Épître ou de la IIe.

[5] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 540.

[6] Schmiedel, art. *John*, col. 2557.

[7] I Jean, II, 14.

[8] I Jean, I, 1 sq.

[9] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 179 ; Jülicher, *Einl.*, p. 340.

célèbre disciple. On les aura écrites pour compléter l'enseignement du livre principal, en les mettant sous le même patronage [1]. »

Si donc saint Polycarpe, aux environs de l'an 115 ou même de 110, avait connaissance de la Ire, et peut-être aussi de la IIe Épître johannique, il faut conclure que le quatrième Évangile, plus ancien que les Épîtres, existait depuis quelque temps déjà à cette époque. M. Harnack le déclare en termes formels : « L'existence de l'Épître, dit-il, et avec elle celle de l'Évangile, est fermement garantie, pour les dernières années de Trajan, par la citation de la Lettre de Polycarpe, chapitre VII [2]. »

L'évêque de Smyrne a-t-il connu l'Évangile lui-même ? Cela semble hautement vraisemblable, étant donné qu'il a utilisé l'Épître johannique, et que l'Évangile provenait sûrement du même milieu, était d'origine plus ancienne, et a dû être, nous dit-on, placé « sous le même patronage ». « La conclusion n'est que probable, » dit M. Loisy [3]. Elle est cependant confirmée par diverses allusions que paraît renfermer le document.

Polycarpe rappelle que Jésus-Christ « a promis de nous ressusciter d'entre les morts » et semble poser comme condition que « nous croyions » en lui [4] : or cette promesse de résurrection ne se rencontre nulle part dans les Synoptiques, tandis qu'elle se trouve explicitement dans l'Évangile de saint Jean, et mise en rapport avec l'idée de la foi [5]. De même semble-t-il s'inspirer du quatrième Évangile, lorsqu'il rattache le

[1] Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 135.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 658.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 7.
[4] Polycarpe, *Ad Philip.*, v, 2.
[5] Jean, v, 24 ; VI, 40, 47. D'après la Société d'Oxford, *op. cit.*, p. 104, « l'allusion paraît être certainement à une tradition johannique, quoique non nécessairement à notre quatrième Evangile. »

devoir de nous « aimer les uns les autres » à l'imitation de « l'exemple du Seigneur »[1].

Parallèlement aux témoignages de saint Ignace et de saint Polycarpe, se présente enfin celui des presbytres de Papias. L'évêque d'Hiérapolis rédigeait sans doute ses *Exégèses des discours du Seigneur* peu après 140[2]. Dans cet ouvrage, malheureusement perdu presque en entier, non seulement il utilisait, au rapport d'Eusèbe, la Ire Épître johannique[3], et par là attestait indirectement l'existence du quatrième Évangile à son époque[4], mais il rapporte, comme émanant de

[1] Polycarpe, *Ad Philip.*, XI, 1. Cf. Jean, XIII, 15, 34. Cependant on peut comparer aussi I Pierre, II, 21.

[2] Entre 140-160, d'après Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 357 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2549. Vers 135, d'après Reynolds, art. *John*, p. 698. Plutôt vers 100, d'après Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 250.

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX. Cela est reconnu de Jülicher, *Einl.*, p. 339 : J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 51 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 7 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 236.

[4] Papias a-t-il connu directement le quatrième Évangile ? Nous ne pouvons le contrôler par l'examen de ses œuvres, dont il nous reste à peine quelques fragments. Mais la chose paraît au plus haut point probable. Pas plus que pour Polycarpe, on ne comprendrait qu'il ait pu exploiter la Ire Épître sans connaître l'Évangile, auquel elle est de toute manière si étroitement reliée, pour l'époque de composition, le lieu de publication, l'attribution d'origine, la doctrine. Nous allons voir que cet Évangile n'était pas ignoré des presbytres dont il dépend. Le silence d'Eusèbe sur le point en question ne peut constituer une difficulté véritable, malgré M. Schmiedel, art. *John*, col. 2548, et M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 71. Eusèbe ne mentionne pas davantage que Papias ait connu l'Apocalypse, et cela paraît pourtant incontestable, étant données les opinions millénaristes de l'évêque d'Hiérapolis et les attestations des écrivains postérieurs qui avaient ses œuvres en mains, tels qu'André de Césarée, *Præf. in Apoc.* et *In Apoc.*, c. XXXIV, serm. 12. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 339 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 236 sq. On peut conjecturer du silence d'Eusèbe que Papias ne donnait pas de notice littéraire au sujet du quatrième Évangile comme au sujet des deux premiers ; mais sans doute cette notice était-elle moins utile pour un Évangile plus récent et fermement attribué à l'apôtre bien connu dans

presbytres consultés autrefois, et dépositaires immédiats des traditions apostoliques, diverses déclarations qui paraissent s'appuyer sur l'Évangile de saint Jean et garantir ainsi l'existence de cet Évangile dans la génération même qui avait précédé, c'est-à-dire aux premières années du second siècle.

A vrai dire, ces déclarations des presbytres ne nous sont présentement connues que par l'ouvrage de saint Irénée, et l'évêque de Lyon les rapporte simplement comme traditions des anciens. Mais, à la teneur de ces relations, à la forme dans laquelle elles sont reproduites, à la manière dont Irénée emploie le présent : « les presbytres *disent*, » « les presbytres *attestent*, » on peut reconnaître qu'il tire ces traditions anciennes d'une source écrite. Or, cette source ne peut être que l'ouvrage de Papias, auquel il se réfère à diverses reprises [1], et que nous savons avoir été précisément un recueil de traditions des presbytres au sujet des paroles du Seigneur. M. Harnack [2], à la suite de Lightfoot [3], regarde cette conclusion comme assurée. Elle est adoptée de la plupart des critiques, tels que MM. Corssen, Bousset, Drummond, Stanton, Sanday [4], et prise en considération par M. Loisy [5].

le milieu asiatique. Que Papias, malgré ce défaut de notice, ait eu le quatrième Évangile entre les mains, c'est ce qu'admettent la plupart des critiques : Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 336, note, et 658 ; Corssen, *Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden ?* dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 212 sq. ; Bousset, *Offenb.*, p. 47, note 2 ; Jülicher, *Einl.*, p. 339 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 239-254 ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 246 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1816 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 13 ; Batiffol, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 479.

[1] Irénée, *C. H.*, V, XXXIII, 4.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 335, 336, note, et 658.

[3] Lightfoot, *Essays on supernatural Religion*, 1889, p. 196.

[4] Corssen, *art. cit.*, p. 204 sq. ; Bousset, art. *Apocalypse*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. I, col. 194 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 245 sq. ; Stanton, *Gospels*, p. 223 sq. ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 241.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 13.

Or, ces dires des presbytres paraissent bien en dépendance de notre document. L'un a rapport à l'âge du Christ, qui aurait été de quarante à cinquante ans[1]. Malgré qu'il soit présenté comme une tradition reçue par les presbytres de la bouche de Jean, le disciple du Seigneur, il a toutes chances d'être basé principalement sur le quatrième Évangile : celui-ci, en effet, distingue nettement plusieurs années dans le ministère du Sauveur ; d'autre part, à des lecteurs préoccupés il pouvait sembler faire proclamer par les Juifs[2] que Jésus, à l'âge où il enseignait, approchait de la cinquantaine[3]. M. Corssen, qui avait d'abord regardé la tradition des presbytres comme indépendante[4], la juge maintenant tirée de l'Évangile[5]. C'est aussi l'opinion de M. Drummond[6].

Plus significatif paraît être le cas d'une autre déclaration, attribuée aux « presbytres disciples des apôtres ». Ces anciens attestent qu'il y aura divers degrés dans la gloire céleste, et, à l'appui, rapportent que « le Sei-

[1] Irénée, *C. H.*, II, XXII, 5 : « A trente ans commence l'âge de jeune homme, qui va jusqu'à quarante ans, tout le monde en conviendra ; mais, à partir de quarante et de cinquante ans, on passe à l'âge de presbytre. Or, Notre-Seigneur avait cet âge quand il enseignait, comme l'attestent l'Évangile et tous les anciens qui se sont trouvés en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, et rapportent de lui cette tradition. »

[2] Jean, VIII, 57.

[3] Cette donnée sur l'âge du Christ est trop isolée, trop contraire à l'impression très nette des relations synoptiques, qui font baptiser Jésus vers trente ans, et de l'Évangile johannique, qui paraît lui supposer au plus trois ans et quelques mois de ministère, elle est trop inconnue de toute la tradition primitive, pour être autre chose qu'une combinaison tendancieuse, inspirée par une préoccupation à la fois apologétique et mystique, contre ceux qui reprochaient au Christ de n'avoir pas eu cet âge de docteur (cf. Irénée, *ibid.*, 6), et appuyée après coup sur l'Évangile. Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 16 ; Preuschen, *Antilegomena*, 2e éd., 1905, p. 101.

[4] Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 1896, p. 106 sq.

[5] Id., *art. cit.*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 214-221.

[6] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 253.

gneur a dit : il y a chez mon Père un grand nombre de demeures »[1]. Cette parole paraît bien emprunté directement à l'Évangile johannique[2]. Elle ne s'en écarte que par de légères modifications, en harmonie avec la manière de citer un peu large qui était habituelle aux premiers écrivains chrétiens. M. Corssen, qui avait d'abord supposé une source commune à l'évangéliste et aux presbytres[3], a depuis reconnu que l'hypothèse n'est guère vraisemblable[4]. M. Loisy la juge à son tour « très fragile »[5]. Au sentiment de M. Harnack, de M. Jülicher et de M. Drummond[6], l'accord sur les points les plus significatifs est trop étroit pour permettre de croire à autre chose qu'à une dépendance littéraire.

S'il en est ainsi, il ne suffit pas de déclarer, avec M. Loisy, que ces « dires des presbytres, sur l'âge du Christ et les degrés de la gloire céleste, rapportés par Irénée et qu'on peut croire empruntés par lui à l'ouvrage de Papias, rendent vraisemblable la dépendance de celui-ci à l'égard du quatrième Évangile »[7]. Il faut aller plus loin et conclure, avec M. Harnack : « Par ce que nous venons de voir, il est fermement établi que non seulement Papias a connu, avec l'Apocalypse, le quatrième Évangile,... mais que ses autorités mêmes, les presbytres asiates, ont connu et utilisé les deux écrits. » « D'ailleurs, ajoute le critique,

[1] Irénée, *C.H.*, V, XXXVI, 2 : *διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κυρίον ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς...*, *dicunt presbyteri apostolorum discipuli.*

[2] Jean, XIV, 2 : *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν.*

[3] Corssen, *Monarch. Prol.*, p. 110.

[4] Id., *art. cit.*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 214.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 13, note 3.

[6] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 336 ; Jülicher, *Einl.*, p. 319, cf. p. 339 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 247, 248. Contre Schmiedel, art. *John*, col. 2547 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1831.

[7] Loisy, *op. cit.*, p. 12-13.

la reconnaissance de Jean, XIV, 2, comme parole du Seigneur par les presbytres asiates de Papias n'est pas un fait isolé en Asie-Mineure : elle a son pendant dans l'attitude que tient Polycarpe vis-à-vis de l'Épître [1]. »

Appuyé sur ces indices, le professeur de Berlin arrive donc au même résultat que M. Loisy, relativement à la datation de notre document. « Si les faits sont reconnus — et je ne vois pas, ajoute M. Harnack, que l'on puisse rien opposer à la démonstration — l'Évangile, comme l'Apocalypse, existait et était lu déjà en Asie sur la fin du règne de Trajan. On peut dès lors déclarer que la critique externe ne permet pas de descendre au-dessous de cette date (*terminus ad quem* ±110) [2]. »

Au delà des presbytres de Papias, de saint Polycarpe et de saint Ignace, nous ne trouvons guère que l'Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, vers 95 [3], qui puisse nous présenter une attestation en faveur du quatrième Évangile [4]. On a signalé des points de contact assez remarquables entre ce document, d'une part, et, d'autre part, l'Évangile [5] et même

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 658.

[2] Id., *ibid*, p. 659.

[3] Id., *ibid.*, p. 255 : vers 93-95; Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 57 : vers 95-96 ; Funk, *op. cit.*, t. I, p. XXXVIII : vers 96-97.

[4] M. Resch, *Parall. zu Joh.*, croit pouvoir rapporter la composition de l'Évangile johannique aux environs de l'an 70. A cet effet, il invoque les témoignages de l'*Épître de Barnabé*, qu'il date de 96-125, de la *Ia Clementis*, fixée à 95, de la *Didachè*, qu'il fait remonter à 80-100, d'*Evodios*, évêque d'Antioche avant saint Ignace, entre 70-100. Mais la datation de l'Épître de Barnabé est très improbable, et sa dépendance vis-à-vis du quatrième Évangile incertaine. La *Didachè* n'est pas assez sûrement antérieure à 110 ; elle n'offre pas d'ailleurs un témoignage assuré en faveur de notre document. Enfin, la citation d'Evodios, fournie seulement par Nicéphore Calliste, au XIVe siècle, est plus que suspecte. Cf. Batiffol, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 479-480 : Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 29-30.

[5] Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 50.

la Ire Épître johanniques[1]. M. Zahn[2] croit à la dépendance de l'écrivain romain vis-à-vis de saint Jean. C'est aussi la pensée du P. Calmes[3]. La plupart des critiques cependant se prononcent contre cette dépendance littéraire. Comme l'observe M. Loisy, « certains rapports d'idées et de formules ne permettent pas de conclure à un emprunt... Telle conception ou telles expressions peuvent sembler johanniques, qui sont antérieures à l'Évangile de Jean ou qui ne procèdent pas de lui[4]. » S'il était établi que l'Épître de saint Clément dépend du quatrième Évangile, il faudrait reporter l'origine de notre écrit au delà de 95 : rien par ailleurs ne nous interdit de remonter jusque-là ; mais ce témoignage reste incertain : mieux vaut nous en tenir aux données plus fermes.

Or, tous les faits recueillis jusqu'ici — d'une part la croyance générale en l'origine apostolique du quatrième Évangile au dernier quart du second siècle, d'autre part l'antériorité reconnue de cet écrit par rapport au mouvement montaniste, aux œuvres de saint Justin, à la première floraison comme au plein épanouissement de la gnose hétérodoxe, la dépendance de saint Polycarpe vis-à-vis de la première Épître johannique, enfin celle des presbytres de Papias, et probablement aussi de saint Ignace, vis-à-vis de l'Évangile lui-même — tout cet ensemble de faits, groupés ensemble, contrôlés et fortifiés les uns par les autres, garantit que l'Évangile de saint Jean circulait dans l'Église dès les quinze premières années du second siècle, et rien n'empêche de penser qu'il a pu prendre naissance quelques années plus tôt, dès la fin du premier.

[1] Cf. Société d'Oxford, *The New Testament in apostolic Fathers*. p. 57.

[2] Zahn, *Einl.*. t. II, p. 448.

[3] Calmes, *S. Jean*, p. 50-53.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 3. Cf. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 465; Stanton, *Gospels*, p. 18.

Ce qui contribue enfin à affermir cette conclusion, c'est le rapport même du quatrième Évangile avec les Évangiles antérieurs. Il est incontestable que la narration johannique s'écarte notablement de la tradition synoptique et montre à son égard la plus grande liberté. Ou bien l'auteur ne possédait aucune tradition indépendante et s'est borné à exploiter librement la matière fournie par ses devanciers ; ou bien c'est à une information personnelle spéciale qu'il faut attribuer les modifications apportées aux narrations antérieures. Dans le premier cas, il semble nécessaire, au sentiment même de M. H. Holtzmann et de M. Loisy [1], de rapprocher le plus possible notre écrivain du temps où parurent les Synoptiques, à une époque où il fût encore possible de corriger ces premiers Évangiles et de les développer. Dans le second cas, il ne paraît pas moins nécessaire de reculer la composition de l'ouvrage jusqu'à une période primitive où pût encore être consignée une tradition évangélique, parallèle à la tradition synoptique et indépendante.

Il est certes fort intéressant de noter que des critiques comme M. Harnack et M. Loisy s'accordent à reconnaître notre conclusion comme définitivement acquise. D'après M. Loisy, l'origine du quatrième Évangile doit se placer entre la rédaction des trois premiers Évangiles et celle des Épîtres de saint Ignace, plus près du premier terme que du second. « Dépendant littérairement des Synoptiques, dit-il, le quatrième Évangile ne peut guère être antérieur à la fin du premier siècle. » Mais, d'autre part, « plus ancien que les systèmes gnostiques de Basilide, Valentin,

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 464 ; *Evang. Joh.*, p. 14 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 130 : « Il a la forme littéraire qui lui permettait d'obtenir le même crédit que les anciens Évangiles. dans un temps où il était encore permis de les contredire ou de les corriger sans impiété. »

Marcion, il ne peut guère être postérieur à l'an 125, et les Épîtres d'Ignace semblent même exiger que l'on se rapproche beaucoup plus de l'an 100[1]. » Bien plus, en prétendant trouver dans notre ouvrage le reflet des idées et de la vie de l'Église contemporaine, M. Loisy indique de préférence les dernières années du premier siècle, comme époque convenable pour son éclosion. « Jean, dit-il, est déjà un témoignage ecclésiastique, et qui représente la foi de l'Église, le mouvement religieux chrétien, vers la fin du premier siècle[2]. » « La vie qui se dégage de ce livre est celle de l'Église chrétienne vers la fin du premier siècle[3]. » « C'est l'Évangile toujours vivant qui, quelque soixante ans après la passion du Sauveur, se défend contre le judaïsme et prouve contre lui la mission divine, la filiation divine, l'œuvre divine de Jésus[4]. »

M. Harnack, qui n'admet pas la dépendance littéraire de saint Ignace, mais admet celle des presbytres de Papias et celle de saint Polycarpe, formule d'une façon très semblable ses conclusions. « Que l'Apocalypse, dit-il, ait été écrite sur la fin du règne de Domitien, et l'Évangile non après 110 environ, c'est un fait historique assuré[5]. » Le quatrième Évangile a dû naître entre l'an 110 et la date d'apparition des Évangiles synoptiques, c'est-à-dire l'an 80[6], bien qu'il soit « plus probable que l'Évangile et les Épîtres ont été écrits après l'Apocalypse », c'est-à-dire après 95[7].

En somme, si l'on se rappelle que le plus grand nombre des savants actuels déclarent l'Évangile de saint Jean antérieur à 125 et postérieur seulement aux Synoptiques, on peut dire que l'école critique

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 130.
[2] Id., *ibid.*, p. 56.
[3] Id., *ibid.*, p. 74.
[4] Id., *ibid.*, p. 419.
[5] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 679, cf. p. 659.
[6] Id., *ibid.*, p. 680, note 2.
[7] Id., *ibid.*, p. 679 et 680, note 2.

indépendante en est arrivée à rejoindre sensiblement les positions de l'école conservatrice, touchant l'origine de notre document. La tradition primitive, en effet, atteste que saint Jean vécut jusqu'au temps de Trajan, c'est-à-dire jusqu'après l'année 98. Or, les partisans de l'authenticité ont toujours placé la composition de l'Évangile aux derniers temps de la vie de l'apôtre, dans les années 80-100. Godet, M. Zahn, le P. Calmes[1] parlent de 80-90; M. Camerlynck[2], de 85-95 ; MM. Vigouroux, Batiffol, Mangenot[3], de 90-100 ; M. B. Weiss[4], des environs de 95; le P. Cornély[5], de 95-100; M. Reynolds[6], des approches de l'an 100.

C'est donc à bon droit que M. Drummond[7] et M. Sanday[8] constatent que le plus clair résultat des recherches critiques, si laborieusement opérées depuis un demi-siècle, a été de confirmer pleinement la croyance traditionnelle sur l'époque de la composition du quatrième Évangile par saint Jean.

§ II. — Le lieu de publication.

L'authenticité reconnue du quatrième Évangile, au point de vue de l'époque de sa composition, est un fait d'autant plus remarquable qu'il se complète d'un autre, non moins important, celui de l'authenticité incontestée de son lieu d'origine ou de publication.

Elle est bien spéciale et bien personnelle, si l'on peut ainsi parler, cette patrie que la tradition assigne à

[1] Godet, *S. Jean*, t. I, p. 247; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 553; Calmes, *S. Jean*, p. 54.

[2] Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 207.

[3] Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e éd., 1900, t. III, p. 171; Batiffol, *La littérat. grecque*, p. 34; Mangenot, art. *Jean*, col. 1183.

[4] B. Weiss, *Einl.*, p. 566; *Joh. Evang.*, p. 32.

[5] Cornely, *Introd.*, t. III, p. 260.

[6] Reynolds, art. *John*, p. 699.

[7] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 349.

[8] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 248.

l'Évangile de saint Jean. Toute l'histoire racontée dans cet écrit se passe en Palestine et particulièrement à Jérusalem ; rien n'y rappelle expressément un autre pays. Et cependant, au dernier quart du second siècle, la croyance générale de l'Église, attestée par saint Irénée, non contestée par les Aloges, est que l'ouvrage a vu le jour dans l'Asie-Mineure. Et ce qui rend cette donnée grandement significative, c'est que la même tradition prétend qu'en effet, l'apôtre Jean a vécu en Asie et qu'il a composé l'Évangile tandis qu'il résidait à Éphèse [1]. On comprend de quel intérêt il peut être, pour la détermination de l'authenticité d'auteur, de vérifier le bien-fondé de la donnée traditionnelle sur l'origine éphésienne de l'ouvrage.

Sur ce point, comme nous l'avons insinué, l'Évangile lui-même ne fournit pas d'indications bien positives, mais seulement certaines particularités relevées assez communément par les critiques, parfois avec de notables exagérations. D'après M. Baldensperger [2], l'auteur du quatrième Évangile aurait eu pour dessein principal de combattre des sectateurs de Jean-Baptiste, qui vivaient dans son entourage et qui élevaient leur maître au-dessus du Christ. Ce serait dans ce but qu'il fait ressortir ce qui peut grandir Jésus et diminuer son précurseur : qu'il s'abstient de dire clairement que le Sauveur a reçu le baptême de Jean ; qu'il évite même de donner à celui-ci son surnom de Baptiste ; qu'il tient à dire que le précurseur a eu, dès l'origine, révélation de Celui qui devait le supplanter, en baptisant dans l'Esprit-Saint ; qu'il note enfin comment Jésus a d'abord exercé son ministère en Judée avant la captivité de Jean.

Ces remarques sont assurément tendancieuses et systématiques. M. Baldensperger découvre dans les

[1] Irénée, cité ci-dessus, p. 24.

[2] Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898, p 19, 67-74.

moindres traits de l'Évangile une intention apologétique, qui est loin d'être fondée. Là où cette intention pourrait raisonnablement se supposer, toutes choses se comprendraient bien si l'auteur avait en vue des Juifs, et non spécialement des partisans de Jean-Baptiste[1]. Néanmoins, on peut aussi admettre que, dans le milieu où fut composé le quatrième Évangile, on avait une estime particulière pour la personne du précurseur, peut-être même une certaine tendance à le comparer à Jésus, et que cette circonstance a influencé l'évangéliste, soit dans la mise en œuvre de quelques matériaux, soit dans le point de vue donné à certaines parties de son ouvrage. L'omission de l'épithète de Baptiste, observe M. Loisy, « suppose que le personnage de Jean était très connu, à la fois honoré et discuté, dans le milieu où fut écrit le quatrième Évangile[2]. »

Or, si cette conjecture était fondée, on pourrait la rapprocher de ce fait que le livre des Actes[3] signale la présence à Éphèse d'un certain nombre de croyants qui se réclamaient du baptême de Jean, et peut-être serait-on invité à chercher dans la même région éphésienne le milieu favorable à Jean-Baptiste que paraît supposer notre écrit.

Weizsäcker relève, de son côté, un certain nombre d'indices « qui, sans produire une certitude absolue, suggèrent néanmoins très fortement que le livre est originaire d'Asie-Mineure ». Il signale en particulier ce fait que les apôtres mis en relief spécial dans l'Évangile johannique, André, Philippe, Thomas, etc., sont précisément ceux dont Papias d'Hiérapolis[4] avait pris soin de recueillir les traditions orales, et qui paraissent avoir été bien connus en Asie, sans doute pour y avoir

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 337 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 168, note 3.
[2] Loisy, *ibid.*, p. 343.
[3] Actes, XVIII, 24-XIX, 6.
[4] Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, cité plus loin, p. 88.

séjourné[1]. M. Loisy à son tour pense que « le choix des disciples qui se joignent d'abord à Jésus est déterminé... en partie, par l'intérêt qu'on avait pour certains personnages ou certains noms dans le milieu où le quatrième Évangile fut composé »[2]. « La mention de Philippe, dit-il, peut s'expliquer par l'identification de l'évangéliste Philippe, bien connu des Églises d'Asie, avec l'apôtre du même nom... Le relief donné au personnage d'André pourrait tenir à la même cause que l'importance attribuée au personnage de Philippe : le souvenir d'André avait une signification spéciale dans le milieu où l'Évangile fut écrit[3]. » Si Philippe et André interviennent dans le récit de l'entrevue des Grecs avec le Sauveur, « c'est plutôt parce que leurs noms étaient en autorité dans le milieu où notre Évangile fut écrit[4]. »

Ces rapprochements sont loin d'être décisifs. On pourrait sans doute comprendre que l'évangéliste ait voulu particulariser, à l'aide de renseignements authentiques, et sans s'écarter de l'histoire, le rôle joué dans les scènes évangéliques par les apôtres auxquels son entourage portait un particulier intérêt. Pour autant ce serait un indice de l'origine asiatique de l'ouvrage. Mais il reste que, Philippe, et peut-être André, exceptés, il n'est pas autrement attesté que les apôtres, dont Papias recueillait les dires, aient jamais séjourné en Asie. D'autre part, on pourrait parfaitement concevoir, avec M. Bousset[5], que l'Évangile lui-même ait influencé la donnée de Papias, les noms spécialement illustrés par notre écrit s'étant tout naturellement offerts à sa pensée, dès lors qu'il a voulu énumérer les principaux apôtres dont il rapporte les traditions.

M. H. Holtzmann trouve une nouvelle indication

[1] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 483.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 86.
[3] Id., *ibid.*, p. 246.
[4] Id., *ibid.*, p. 683.
[5] Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1896, p 47, note 2.

de la provenance asiatique du quatrième Évangile dans la mention, trois fois répétée, que Caïphe était « le grand-prêtre de cette année-là »[1]. Rapprochant cette particularité du fait signalé par Mommsen[2], que, dans la province d'Asie, le grand-prêtre était renouvelé tous les ans et donnait même son nom à l'année courante, le critique émet l'hypothèse que notre évangéliste s'est exprimé en dépendance de cet usage. « Il semble, dit-il, que l'auteur, écrivant dans l'Asie proconsulaire, s'est représenté les choses palestiniennes d'après ce qui se passait dans la contrée où il résidait[3]. »

Mais, à supposer qu'il faille établir un rapport entre l'expression johannique et la coutume asiate, il paraît impossible[4] de l'attribuer à une erreur de l'évangéliste, qui, voyant les grands-prêtres se succéder annuellement dans les sacerdoces officiels des villes d'Asie, aurait supposé à tort que les choses se passaient de même en Judée à l'époque du Sauveur. « Une pareille ignorance de la Loi et de l'histoire, dit avec raison M. Loisy, n'est pas vraisemblable[5]. » Partout ailleurs notre auteur est trop exactement renseigné sur l'état de la Palestine. Tout au plus pourrait-on admettre que « Jean, écrivant pour des lecteurs peu au courant des choses juives et familiarisés avec le régime des asiarques, aurait parlé conformément aux idées et coutumes du lieu où il écrivait »[6]. C'est la forme que M. H. Holtzmann donne à l'hypothèse, dans son Commentaire[7]. Sous cette forme, qu'approuve M. Loisy[8],

[1] Jean, XI, 49, 51; XVIII, 13.

[2] Mommsen, *Römische Geschichte*, t. V, 1885, p. 318.

[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 457.

[4] Malgré Schmiedel, art. *John*, col. 2542. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 268.

[5] Loisy. *Le quatr. Évang.*, p. 664. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 333 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 437 sq.

[6] Loisy. *ibid.*

[7] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 160.

[8] Loisy, *loc. cit.*

la conjecture reste encore incertaine, l'expression de l'évangéliste ne devant pas nécessairement s'entendre comme une allusion à un pontificat annuel proprement dit. Elle peut cependant se comprendre. Dans la mesure où elle est fondée, elle fournirait un trait nouveau aux indices d'origine asiatique précédemment relevés.

Quelques indices, plus ou moins probables, voilà donc ce que fournit, au point de vue du lieu de composition, l'examen des particularités internes de notre écrit. La chose certes n'est pas pour diminuer la valeur d'un Évangile, qui prétend reproduire authentiquement le ministère du Christ en Judée. L'indépendance de l'historien vis-à-vis du milieu ambiant ne peut qu'en ressortir déjà d'une façon remarquable, s'il est par ailleurs établi que l'ouvrage a réellement été rédigé, loin de Judée, en Asie. Or, de cela nous pouvons maintenant apporter des preuves positives.

Tout d'abord, les plus anciens documents qui nous ont signalé l'existence du quatrième Évangile suggèrent bien que l'Asie occidentale a été son premier centre de diffusion. Si on laisse, en effet, hors de considération l'Épître de saint Clément de Rome, dont les rapports avec notre Évangile sont contestables, les premiers témoins du quatrième Évangile et de l'Épître johannique, qui lui est connexe, sont Papias d'Hiérapolis, avec ses presbytres, Polycarpe de Smyrne et Ignace d'Antioche, qui tous appartiennent à l'Asie-Mineure. C'est également en Asie-Mineure que, quelques années plus tard, saint Justin, originaire de Naplouse, mais converti à Éphèse, put entrer en contact avec les écrits johanniques, avant de s'établir à Rome. C'est en Asie-Mineure pareillement, dans la province de Phrygie, que prit naissance le mouvement montaniste, appuyé sur l'Apocalypse et l'Évangile de Jean. Dans cet état des premiers témoignages,

tout invite donc à placer l'origine du quatrième Évangile dans la région asiatique. « On ne peut, dit M. Harnack, produire aucun argument sérieux pour une autre province, et il est impossible d'aller contre ce fait que les plus anciennes traces de l'Évangile et de l'Épître indiquent l'Asie [1]. »

Un témoignage plus direct est fourni par le dernier chapitre de l'Évangile, comparé à l'état le plus certain de la tradition du second siècle. Ce chapitre XXI, en effet, qui forme appendice à l'ouvrage et lui a été ajouté au moins au moment de sa publication, met la composition du livre en relation avec un personnage qui figure à travers l'Évangile sous le nom de « disciple aimé de Jésus », et dont le bruit avait couru parmi les frères qu'il ne mourrait pas [2]. Les critiques mêmes pour qui le disciple bien-aimé ne serait, dans le corps de l'Évangile, qu'un personnage symbolique, n'hésitent pas à reconnaître que dans ce chapitre final il est identifié à un personnage réel, bien en vue dans le milieu où l'Évangile avec son appendice fut publié : ce n'est pas, en effet, d'un simple type figuratif qu'on peut parler de mort à venir ou déjà survenue [3].

Ainsi pensent MM. H. Holtzmann, Harnack, Jülicher [4]. « Il ne paraît pas possible, dit M. Loisy, d'admettre que le rédacteur n'ait pensé à aucun personnage connu, mais au bien-aimé anonyme et supposé mort. L'addition du chapitre XXI a son explication partielle

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 680, note 3.

[2] Jean, XXI, 24.

[3] M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 306, 311, tout en reconnaissant que « les versets 20 à 23 attestent que ce disciple est mort au moment où l'appendice est composé », estime que néanmoins le rédacteur final ne se le représentait pas comme un personnage déterminé et connu de lui. Mais, comme le remarque à bon droit M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 124, note 2, « ce qui est dit du disciple qui ne devait pas mourir devient complètement inintelligible dans cette hypothèse. »

[4] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 228 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678 ; Jülicher, *Einl.*, p. 328.

dans l'intérêt qui est porté à un individu déterminé, à un disciple dont on avait cru qu'il vivrait jusqu'à la parousie [1]. » « Il paraît indubitable, dit-il encore, que le rédacteur du chapitre XXI voyait dans le disciple bien-aimé un personnage déterminé, bien connu dans le milieu où ce chapitre fut écrit [2]. »

Or, quel est le personnage que visait ainsi l'auteur de l'appendice ? Pour qu'on ait pu croire qu'il ne mourrait point et que même il avait reçu une assurance directe du Seigneur à ce sujet, il faut nécessairement qu'il ait été regardé comme un dernier représentant de l'âge apostolique, parvenu sans doute à une longévité extraordinaire, et, au moins dans une certaine mesure, disciple de Jésus. Or, c'est à Éphèse, et à Éphèse seulement, que nous trouvons trace d'un tel personnage. Toute la tradition du second siècle, depuis les presbytres de Papias et Polycarpe jusqu'à saint Irénée, Polycrate et les presbytres de Clément d'Alexandrie, nous montre vivant à Éphèse, et exerçant une influence incomparable en cette partie de l'Église, jusqu'au temps de Trajan, un individu du nom de Jean, qui ne peut avoir été que l'apôtre de ce nom, ou un homonyme capable d'être confondu avec lui.

C'est ce qu'admettent unanimement les critiques de nos jours, soit qu'ils estiment le quatrième Évangile œuvre authentique de Jean l'apôtre, soit qu'ils l'attribuent au presbytre qui aurait porté le même nom, soit même qu'ils y voient l'œuvre d'un écrivain anonyme. « Le vieux Jean d'Éphèse, dit M. Jülicher, est le seul disciple à nous connu qui ait vécu à un âge assez avancé pour qu'on ait pu le croire immortel : c'est vers lui que converge toute la tradition [3]. » Après avoir constaté que « l'Asie-Mineure est presque universellement reconnue comme le lieu d'origine du qua-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 950.
[2] Id., *ibid.*, p. 124.
[3] Jülicher, *Einl.*, p. 328.

trième Évangile », M. Schmiedel ajoute : « c'est dans cette hypothèse que nous pouvons le mieux expliquer que l'Évangile ait été attribué au Jean qui vécut en cette région [1]. » De son côté, M. Loisy nous parle du dernier chapitre comme ayant été rédigé par « les presbytres d'Éphèse » [2]; à son sens, ce groupe chrétien « entendait présenter le disciple bien-aimé comme un compagnon du Sauveur, qui était Jean d'Éphèse, et qui avait écrit l'Évangile » [3]. « En indiquant comme auteur le vieux disciple éphésien dont on avait cru qu'il ne mourrait pas avant la parousie, » on voulait « procurer au livre le bénéfice d'une origine apostolique » [4].

L'appendice du quatrième Évangile atteste donc de la façon la plus sûre sa publication dans le milieu éphésien. Cette origine n'est pas moins formellement garantie par le témoignage de l'Apocalypse, qui est étroitement apparentée à notre document.

Aujourd'hui, les critiques paraissent unanimes à convenir que ces deux ouvrages appartiennent, sinon au même auteur, du moins à la même école. Ils ont eu dès l'origine la même fortune littéraire : au dernier quart du second siècle, ils sont universellement mis en rapport avec le même auteur ; ensemble ils servent de point d'appui aux prétentions des montanistes ; ensemble ils sont rejetés par leurs adversaires, les Aloges, qui les attribuent au même Cérinthe ; ensemble ils paraissent connus de saint Justin, de saint Ignace et des presbytres de Papias. D'autre part, leur relation n'est pas moins étroite, si on les compare au point de vue des idées, des images et de la langue.

M. Bousset, qui a minutieusement étudié ces points de contact [5], arrive à cette conclusion qu'il y a une

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2552.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 926.
[3] Id., *ibid.*, p. 124.
[4] Id., *ibid.*, p. 132.
[5] Bousset, *Offenb.*, p. 206-208.

« parenté » réelle, « étonnante » même [1], entre l'Apocalypse et les autres écrits johanniques, et que tous ces écrits sont sortis « du même cercle » [2]. M. Jülicher regarde comme établi par l'étude de M. Bousset qu' « il existe entre les écrits johanniques une véritable parenté, jusqu'en de minimes particularités de langage ». « La meilleure explication, dit-il, est peut-être de supposer que l'Évangile, les Épîtres et l'Apocalypse ont poussé sur le même sol et dans la même Église [3]. » Weizsäcker disait « l'affinité assez grande pour prouver une commune patrie » [4]. M. von Soden y voit l'œuvre, sinon du même architecte, « du moins de la même école d'architecture [5]. » Aussi M. J. Réville admet-il que « l'Apocalyse et le quatrième Évangile sont à peu près contemporains et qu'ils ont vu le jour dans la même région de la chrétienté primitive » [6]. Enfin, M. Loisy nous parle de « la patrie des écrits johanniques » [7], comme si les écrits procédaient du même centre de publication.

Or il est certain que l'Apocalypse appartient à la région de l'Asie-Mineure. Non seulement elle a pour ses témoins les plus anciens des Asiates, mais elle porte en elle-même les marques de son origine en ce pays. Elle se présente, en effet, comme l'œuvre d'un

[1] Bousset, *Offenb.*, p. 206.
[2] Id., *ibid.*, p. 49, 208.
[3] Jülicher, *Einl.*, p. 220, 221.
[4] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 484 ; cf. p. 486.
[5] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 169.
[6] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 27.
[7] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 30. M. Schmiedel, art. *John*, col. 2517, trouve « téméraire la tentative de ramener l'Évangile et l'Apocalypse à un seul et même cercle ou à une seule et même école, bien que l'hypothèse soit suggérée par la tradition qui les attribue à un seul et même auteur ». Pour lui, il préfère penser que l'auteur de l'Évangile a utilisé l'Apocalypse. Mais alors il lui faut bien en venir à admettre que « l'Apocalypse était un livre estimé dans les cercles où se mouvait l'auteur de l'Évangile, et que ce dernier prit naissance dans ce milieu et dans cette atmosphère ».

serviteur de Dieu, nommé Jean, qui a reçu ses révélations à Patmos, au seuil de l'Asie, presque en face d'Éphèse[1]. L'auteur s'adresse « aux sept Églises d'Asie », en s'appelant leur « frère et compagnon d'épreuves »[2]. Le détail des Lettres aux sept Églises, par lesquelles s'ouvre le livre[3], montre que de fait l'écrivain connaissait intimement la situation intérieure de ces communautés chrétiennes[4]. D'autre part, le rédacteur final de l'Apocalypse ne peut être distingué de l'auteur des Lettres aux Églises. Cela est reconnu de ceux-là même qui supposent l'ouvrage rédigé à l'aide de fragments apocalyptiques plus anciens. M. Bousset[5] a démontré que les sept Lettres offrent même fonds d'idées et mêmes particularités littéraires que le reste du livre. M. Schmiedel lui-même observe justement : « Il n'est guère vraisemblable que ces Lettres aient eu une origine indépendante ; dans ce cas, en effet, elles n'auraient pas été réunies toutes sept en un seul corps, mais auraient été adressées chacune à ses destinataires. Elles deviennent plus intelligibles aussitôt qu'on les considère comme une sorte de préface mise en tête du livre, plus strictement apocalyptique, à l'effet de le présenter à un cercle particulier de lecteurs. Dès lors nous ne pouvons mieux faire que de les attribuer au rédacteur définitif de l'ouvrage[6]. »

[1] Renan, *L'Antechrist*, 1873, p. 560 : « Cette île n'avait eu jusque-à aucune importance, aucune signification. On n'y abordait jamais que quand on allait d'Éphèse à Rome ou de Rome à Éphèse. Pour ces sortes de traversées, Patmos offrait un très bon port de relâche, à une petite journée d'Éphèse. C'était la première ou la dernière escale, selon les règles de la petite navigation décrites dans les *Actes*, et dont le principe essentiel était de s'arrêter autant que possible tous les soirs. »

[2] Apoc., I, 1, 4, 9.

[3] Apoc., II-III.

[4] Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 210.

[5] Bousset, *Offenb.*, p. 183 sq.

[6] Schmiedel, art. *John*, col. 2515.

Aussi tous les critiques, qu'ils voient dans l'Apocalypse l'œuvre véritable du Jean qui y tient la parole, ou qu'ils supposent le livre rédigé seulement en son nom par quelque disciple, s'accordent à reconnaître que l'auteur de l'écrit avait eu des relations spéciales et prolongées avec les Églises asiates auxquelles il s'adresse, et que c'est bien dans ces Églises d'Asie-Mineure que son ouvrage fut d'abord publié. La conclusion suit donc rigoureusement : c'est aussi en Asie-Mineure qu'a dû naître le quatrième Évangile, puisque tout le montre sorti de la même école et du même milieu.

Cette conclusion, basée sur la parenté étroite de notre Évangile avec l'Apocalypse, comme sur le témoignage du chapitre final, mis en regard de la tradition du second siècle, confirmée, d'autre part, aussi bien par la distribution géographique des plus anciens témoins du livre que par les particularités internes de l'écrit, est aujourd'hui admise unanimement, même des critiques les plus opposés à l'authenticité johannique [1]. « Quant à la patrie des écrits johanniques et à leur centre de diffusion, déclare M. Loisy, l'on peut croire que c'est l'Asie-Mineure, et spécialement la communauté d'Éphèse [2]. »

[1] C'est un partisan de l'authenticité, M. Resch, *Parall. zu Joh.*, qui s'écarte ici de l'opinion générale. Ce critique fait composer le quatrième Évangile à Pella, dans la Décapole. Mais il n'appuie sa supposition que sur un seul document, le fragment de Muratori, et sur une leçon très incertaine de ce document. Le texte incorrect porte *Johannis ex decipolis*, qu'on lit communément : *ex discipulis* (cf. ci-dessus, p. 20, note 5), et M. Resch : *ex Decapoli*. Cette dernière conjecture paraît sans valeur. Cf. Batiffol, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 479 ; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 12 : Mangenot, art. *Jean*, col. 1183.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 130. Le critique ajoute : « quoique le témoignage d'Ignace puisse faire songer, pour l'Évangile, à Antioche. » Mais il n'y a absolument rien qui vienne à l'appui de cette conjecture, et le fait que l'évêque d'Antioche utilise

M. J. Réville s'en exprime plus fermement : « Il n'y a, dit-il, aucune raison de contester que le quatrième Évangile ait été écrit, comme le veut la tradition, en Asie-Mineure, dans l'une de ces communautés de l'Asie hellénique, où se trouvaient alors les foyers les plus actifs de la pensée chrétienne, notamment à Éphèse ou dans la région éphésienne. C'est bien là que se rencontrent toutes les conditions spirituelles qui ont permis l'éclosion d'une pareille œuvre. Aussi cette donnée de la tradition n'a-t-elle guère été mise en doute [1]. » Elle était approuvée de Renan et de Weizsäcker [2]. Elle est encore soutenue par MM. O. Holtzmann, Harnack, Bousset, Jülicher, Abbott, Von Soden [3]. Elle est acceptée même de MM. Albert Réville, H. Holtzmann et Schmiedel [4].

Voilà donc les deux résultats remarquables qui semblent définitivement acquis à la critique : d'une part, le quatrième Évangile existait au début du IIe siècle, et rien n'empêche qu'il ne soit de la fin du Ier, comme le prétend la tradition primitive ; d'autre part, il appartient bien par ses origines à cette Église d'Asie-Mineure, et plus précisément à cette région éphésienne, à laquelle le rapporte la même tradition.

Il nous faut maintenant vérifier si le témoignage traditionnel se trouve également fondé en ce qui concerne l'auteur précis du livre, l'apôtre saint Jean.

l'Evangile est, par lui-même, tout à fait insuffisant à motiver l'hypothèse. D'ailleurs la chose importante, reconnue de M. Loisy, est que l'ouvrage a vu le jour en Asie-Mineure.

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 321.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXIII, LXVII, etc. ; *L'Église chrétienne*, p. 46 ; Weizsacker, *Apostol. Zeit.*, p. 483.

[3] O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 163 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 680, note 3 ; Bousset, *Offenb.*, p. 36 ; Jülicher, *Einl.*, p. 221 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1616 ; Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 169 sq. et 229.

[4] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 353 ; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 454, 457, 463 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2552.

CHAPITRE III

LE SÉJOUR DE L'APOTRE SAINT JEAN A ÉPHÈSE

La première question qui se pose à nous est celle-ci : Est-ce que le fils de Zébédée résidait effectivement dans ce milieu d'Éphèse. à l'époque où parut l'Évangile dont on lui fait honneur ? La question est capitale, car, s'il était avéré que l'apôtre était bien dans ce pays, à cette époque, une forte probabilité s'ensuivrait qu'il est réellement l'auteur de l'ouvrage que lui attribue l'antique tradition. Si fondée serait cette présomption que les adversaires de l'authenticité johannique mettent généralement le principal de leurs efforts à ruiner la thèse du séjour éphésien.

Pour étudier la question d'une façon à la fois exacte et complète, le meilleur sera de tracer en premier lieu un exposé objectif de la tradition, telle qu'elle se présente le plus immédiatement dans les documents du second siècle, puis de prendre une connaissance intégrale des objections qui sont faites à cette tradition et des arguments sur lesquels s'appuient les partisans de la thèse négative, enfin d'instituer un examen critique de ces objections et de ces arguments, pour éprouver loyalement leur valeur et décider s'ils peuvent prévaloir ou non contre la thèse traditionnelle.

§ I. — État obvie de la tradition au second siècle.

Vers la fin et durant le dernier quart du second siècle, la tradition relative au séjour éphésien de saint Jean se constate, soit dans les contrées éloignées de l'Asie-Mineure, soit dans l'Asie-Mineure elle-même.

En dehors de l'Asie-Mineure d'abord, nous la trouvons attestée par Tertullien de Carthage, Clément d'Alexandrie et les *Actes de Jean*, dont le lieu d'origine est incertain.

Tertullien, dissertant contre les hérétiques, entre 190 et 220, en appelle au témoignage des Églises fondées par les apôtres : parmi elles il mentionne spécialement l'Église d'Éphèse et celle de Smyrne, comme se réclamant de l'apôtre saint Jean. « Parcourez, dit-il, les Églises apostoliques, où trônent encore à leur place les chaires des apôtres, où se lisent leurs lettres authentiques, qui font entendre un écho de leur voix et réveillent l'image de leur personne. Êtes-vous près de l'Achaïe ? Vous avez Corinthe. N'êtes-vous pas loin de la Macédoine, vous avez Philippes, vous avez Thessalonique. Si vous pouvez gagner l'Asie, vous avez Éphèse [1]. » « Voulons-nous connaître, répète-t-il, la tradition des apôtres ? Il suffit de constater ce qui est regardé comme sacré dans les Églises qui remontent aux apôtres... Or, nous avons toujours les Églises filles de Jean ; car... c'est à Jean que, dans ces Églises, aboutit la série des évêques remontée jusqu'à l'origine [2]. » Que les hérétiques « produisent les origines de leurs églises ; qu'ils déroulent la série de leurs évêques, et montrent, par un ordre de succession ininterrompu, si le premier d'entre eux a eu pour garant et pour prédécesseur l'un des apôtres, ou un homme apostolique en relation avec les apôtres. C'est de cette

[1] Tertullien. *De præscriptionibus adversus hæreticos*, XXXVI
[2] Id., *Adversus Marcionem*, IV, v.

sorte, en effet, que les Églises apostoliques présentent leurs titres : c'est ainsi que l'Église de Smyrne revendique Polycarpe comme établi par Jean [1]. »

De son côté, Clément d'Alexandrie, entre 190 et 203, voit en Jean l'apôtre, le fondateur des Églises d'Asie-Mineure et le représente résidant dans la région éphésienne jusqu'à la plus extrême vieillesse. « Écoutez, dit-il, une anecdote qui n'est point une fable, mais une histoire vraie, reçue de tradition et fidèlement gardée dans la mémoire, au sujet de l'apôtre Jean. Revenu de l'île de Patmos à Éphèse, après la mort du tyran (Domitien), il visitait les contrées environnantes, partout où il était appelé, soit pour établir des évêques, soit pour y affermir les Églises, soit pour y agréger au clergé ceux qui étaient désignés par l'Esprit. Étant donc venu dans une des villes voisines — quelques-uns en donnent même le nom — après avoir exhorté les frères, il aperçut un jeune homme de figure avenante, au beau et vif regard : Je te le confie, dit-il à l'évêque, en se tournant vers lui ; je le remets à toute ta sollicitude en présence de l'Église et du Christ. » Suit l'histoire bien connue de ce jeune homme, qui, d'abord instruit et comblé de soins par l'évêque, puis fait chrétien, se laisse bientôt séduire par des compagnons pervers et devient chef de voleurs. Saint Jean, qui était « rentré à Éphèse », n'a pas plutôt appris la triste nouvelle qu'il se rend au lieu qui sert de refuge aux brigands. En l'apercevant, le jeune homme cherche à s'enfuir ; mais Jean, « oubliant son grand âge, » court de toutes ses forces après lui et finit par ramener l'enfant prodigue au Seigneur [2].

Enfin, vers 160-180, les *Actes de Jean* [3] traitent expressément du séjour de l'apôtre à Éphèse. « Le bruit était parvenu aux oreilles de Domitien qu'à

[1] Tertullien, *De præscript.*, XXXII.
[2] Clément d'Alex., *Liber Quis dives salvetur ?* XLII.
[3] Voir ci-dessus, p. 21, note 3.

Éphèse un Hébreu, nommé Jean, annonçait partout que l'empereur des Romains devait être supplanté et son Empire passer à un autre. Troublé à cette nouvelle, Domitien envoya un centurion avec des soldats pour se saisir de Jean et le lui amener[1]. » Les soldats arrivent, emmènent l'apôtre, qui comparaît devant l'empereur et, pour prouver la vérité de sa prédiction sur l'avènement final du Christ, avale une coupe de poison. Relégué dans l'île de Patmos, Jean revient à Éphèse, après la mort du tyran, et c'est là que se passent les miracles et les discours qui remplissent la plus grande partie des *Actes*, jusqu'à ce qu'enfin l'apôtre fasse creuser devant lui son tombeau, s'y couche en disant adieu aux frères, et rende paisiblement son esprit[2].

Cependant c'est dans l'Asie-Mineure même que nous trouvons attestée la croyance que l'apôtre Jean a séjourné en cette province et y a fini ses jours. Une attestation officielle, en quelque sorte, en est d'abord fournie par la lettre que Polycrate, évêque d'Éphèse, écrivit, vers l'an 190, au pape Victor, à l'occasion de la fameuse controverse pascale. En Asie, la Pâque était célébrée par les chrétiens le même jour que les Juifs, le 14 du premier mois lunaire, ou 14 nisan ; ailleurs, et particulièrement à Rome, la fête était renvoyée au dimanche. Cette divergence de pratiques donna lieu à un litige qui agitait déjà l'opinion vers le milieu du second siècle, et qui la passionna surtout vers la fin. Dans le but de mettre un terme au conflit, le pape Victor voulut contraindre les Asiates à laisser leur usage quartodéciman pour l'usage dominical, presque universellement adopté. De nombreux synodes se réunirent à l'occasion de cette affaire ; des lettres importantes furent échangées : Eusèbe nous en mentionne des Églises de Palestine, de celles du Pont, de celles des Gaules, de celle de Rome. C'est au nom

[1] Lipsius-Bonnet, *Acta Apostol. apocrypha*, IIe part., t. I, p. 153.
[2] Id., *ibid.*, p. 154-155.

des Églises d'Asie-Mineure que Polycrate d'Éphèse écrivit à son tour, pour défendre l'usage particulier à ces Églises. Dans ce document, il fait valoir au pontife qu'on tient cet usage de haute et pure tradition, car l'Asie possède les souvenirs les plus recommandables et se réclame des personnages les plus glorieux. « C'est, dit-il, Philippe d'entre les douze apôtres, qui s'est endormi à Hiérapolis, avec deux de ses filles qui ont vieilli dans la virginité ; son autre fille, qui a vécu selon l'Esprit-Saint, dort à Éphèse. C'est encore Jean, celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre, portant la lame d'or, martyr et docteur ; lui aussi s'est endormi à Éphèse [1]. »

A côté du témoignage de Polycrate on peut ranger celui de saint Irénée, tant sont étroites les relations de l'évêque de Lyon avec l'Asie-Mineure. Ce témoignage n'est pas moins exprès. Dans le grand ouvrage qu'il écrivait, entre 177 et 189, contre les hérétiques, saint Irénée en appelle à la tradition des apôtres : elle est facile à constater dans les Églises dont les listes épiscopales se relient manifestement aux disciples de Jésus-Christ. Comme exemple principal, il cite l'Église de Rome et énumère la série de ses pontifes, depuis saint Pierre et saint Paul jusqu'au pape Éleuthère, son contemporain. Puis, il mentionne l'Église de Smyrne, où Polycarpe a été « établi évêque par les apôtres » [2]. Enfin, il présente, comme « fidèle témoin de la tradition apostolique », « l'Église même d'Éphèse, fondée à la vérité par Paul, mais où Jean est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan [3]. » C'est à propos du quatrième Évangile que l'évêque de Lyon ajoute : « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui

[1] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV. A la suite : « C'est encore Polycarpe, évêque et martyr à Smyrne. C'est Thraséas, évêque et martyr d'Euménie, enterré à Smyrne, etc. »

[2] Irénée, *C. H.*, III, III, 4.

[3] Id., *ibid.*

reposa sur sa poitrine, publia lui aussi l'Évangile, tandis qu'il résidait à Éphèse en Asie [1]. »

Cependant saint Irénée n'atteste pas seulement la tradition générale : il prétend produire des témoins qui ont vu et entendu l'apôtre Jean en Asie. Ainsi mentionne-t-il, d'une façon générale, « ceux qui ont vu Jean face à face » et témoignent au sujet du nombre de la Bête de l'Apocalypse [2]. Il se réfère de même aux « presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur » et l'ont entendu s'exprimer sur l'âge du Christ [3], ou rapporter la parole du Sauveur sur les vignes du royaume de Dieu [4].

Il ne laisse même pas de désigner nommément quelques-uns de ces presbytres. C'est d'abord Papias, évêque d'Hiérapolis, qu'il appelle expressément « auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe » [5]. C'est surtout Polycarpe lui-même, évêque de Smyrne, qu'il assure avoir entendu personnellement autrefois. Déjà sans doute fait-il allusion aux relations de Polycarpe avec l'apôtre Jean, lorsqu'il parle de lui en ces termes : « Polycarpe fut enseigné par les apôtres et entretint commerce avec plusieurs des témoins oculaires du Christ; bien plus, il fut par les apôtres établi

[1] Irénée, *C. H.*, III, I, 1.

[2] Id., *ibid.*, V, XXX, 1.

[3] Id., *ibid.*, II, XXII, 5, cité ci-dessus, p. 53, note 1.

[4] Id., *ibid.*, V, XXXIII, 3, 4. « Des presbytres, qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, se rappellent lui avoir entendu rapporter comment le Seigneur, au sujet de ces temps-là, disait : « Viendront des jours, où des vignes naîtront, qui auront chacune dix « mille rejetons, chaque rejeton portera dix mille branches, « chaque branche dix mille pousses, chaque pousse dix mille grappes, « chaque grappe dix mille grains, et chaque grain pressé donnera « vingt-cinq mesures de vin ; et quand l'un des saints s'approchera « d'une grappe, une autre s'écriera : « Moi, je suis meilleure, « prends-moi, et par moi bénis le Seigneur. » De même pour le grain « de blé... et les autres semences... » Voilà ce qu'atteste aussi, dans le quatrième de ses livres, Papias, l'auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe, homme antique. »

[5] Id , *ibid.*, cité dans la note précédente.

évêque sur l'Asie, dans l'Église de Smyrne. Nous l'avons vu nous-même dans notre premier âge, car il est demeuré très longtemps et a quitté la vie fort âgé, après un glorieux et illustre martyre. Or, Polycarpe a toujours enseigné ce qu'il avait appris des apôtres, et que l'Église transmet par tradition, ce qui seul est la vérité[1]. »

Mais saint Irénée est plus explicite dans la lettre à Florinus. A ce compagnon d'enfance, qui, sur ses vieux jours, s'était laissé gagner à l'hérésie, il rappelle avec précision comment ils ont entendu l'un et l'autre l'évêque de Smyrne parler de son intimité avec Jean et les autres témoins du Seigneur. « Ces opinions, dit-il, ne sont pas celles d'une saine doctrine; ... ce ne sont pas celles que te transmirent les anciens qui nous ont précédés et qui avaient connu les apôtres. Je me souviens que, quand j'étais enfant, dans l'Asie inférieure, où tu brillais alors par ton emploi à la cour, je t'ai vu près de Polycarpe, cherchant à acquérir son estime. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît avec l'âme et s'identifie avec elle ; si bien que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour causer, sa démarche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait, comme l'ayant reçu des témoins oculaires de la vie du Verbe, le tout conforme aux Écritures. Ces choses, par la bonté de Dieu, je les écoutais dès lors avec application, les consignant non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je me les

[1] Irénée, *C. H.*, III, III, 4.

remémore fidèlement. Or, je peux attester, en présence de Dieu, que si ce bienheureux et apostolique vieillard avait entendu quelque chose de semblable à tes doctrines, il se fût bouché les oreilles et se serait écrié selon sa coutume : « O Dieu bon, à quels temps m'avez-« vous réservé, pour que je doive supporter de tels « discours ! » Et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïs [1]. »

Irénée n'a d'ailleurs pas été seul, avec Florinus, à entendre Polycarpe s'exprimer sur ses rapports avec saint Jean. « Il en est, dit-il, qui ont entendu raconter à Polycarpe comment Jean, le disciple du Seigneur, étant venu aux bains à Éphèse, et ayant aperçu Cérinthe à l'intérieur, sortit aussitôt sans se baigner, disant : Fuyons, de peur que la maison ne s'écroule, pour abriter ainsi Cérinthe, l'ennemi de la vérité [2]. » D'une manière plus précise, le saint docteur rapporte que Polycarpe, venu à Rome au temps d'Anicet, s'était recommandé auprès du pontife romain de ses relations apec l'apôtre Jean. C'est ce qu'il rappelle au pape Victor, dans une lettre qu'il lui écrivait, en même temps que Polycrate d'Éphèse, en faveur des Quartodécimans d'Asie-Mineure. « Comme le bienheureux Polycarpe, dit-il, se trouvait à Rome sous Anicet, il s'éleva entre eux sur divers sujets quelque controverse ; mais ils firent aussitôt la paix, sans s'être beaucoup mis en peine de cette question de la Pâque. Car, ni Anicet ne put amener Polycarpe à abandonner une coutume qu'il avait toujours observée avec Jean, le disciple de Notre-Seigneur et les autres apôtres ; ni Polycarpe ne put la faire accepter d'Anicet, qui estimait devoir retenir l'usage reçu des anciens qui l'avaient précédé. Les choses étant ainsi, ils entrèrent en communion ; Anicet céda à Polycarpe l'honneur d'offrir l'Eucharistie

[1] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, xx.
[2] Irénée, *C. H.*, III, III, 4.

dans l'Église, et ils se séparèrent en paix, la communion de l'Église universelle restant assurée et à ceux qui observaient la coutume et à ceux qui ne l'observaient pas [1]. »

D'après la relation de saint Irénée, saint Polycarpe aurait donc, dès avant 155, date de sa mort, attesté, comme témoin direct, le séjour de l'apôtre Jean en Asie. Vers cette même époque, nous trouvons une attestation équivalente chez les montanistes d'Asie-Mineure et chez saint Justin de Rome. Les montanistes, en effet, qui commencèrent à dogmatiser en Phrygie, autour des années 156-157, s'autorisaient de l'Apocalypse comme d'un écrit apostolique et inspiré, en regardant sans aucun doute son auteur Jean comme l'apôtre de ce nom. C'est ce que faisait très expressément, de son côté, saint Justin, entre 155 et 160. « Chez nous-mêmes, écrivait-il, l'un des apôtres du Christ, nommé Jean, a prophétisé, dans la Révélation (Apocalypse) qui lui a été faite, que les fidèles de notre Christ passeraient mille ans à Jérusalem, et qu'après cela auraient lieu la résurrection simultanée, générale et définitive, de tous les hommes, et le jugement [2]. » Or, nous l'avons vu [3], Jean, l'auteur avoué de l'Apocalypse, se donne nettement aux chrétiens d'Asie pour un compagnon de souffrances et un frère, qui connaît intimement leurs Églises et peut leur parler avec une autorité incontestée [4]. Comme ni les montanistes, ni saint Justin n'ont pu s'y méprendre, ils ont dû nécessairement mettre en rapport avec l'Asie-Mineure celui qu'ils identifiaient au Jean de l'Apocalypse, c'est-à-dire l'apôtre Jean.

Tel est l'état le plus obvie de la tradition, au cours du second siècle, selon qu'elle se laisse constater à

[1] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.
[2] Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 81.
[3] Ci-dessus, p. 69.
[4] Apoc., II, III.

la simple lecture des documents. Les témoignages de Tertullien, de Clément, de saint Irénée et de Polycrate montrent la croyance au séjour éphésien de saint Jean établie, entre 180 et 200, non seulement à Alexandrie, à Carthage, et à Lyon, mais jusque dans Éphèse. Par les montanistes et saint Justin elle est attestée, dès autour de 155, à Rome et en Asie-Mineure. Enfin, c'est l'affirmation d'un témoin direct que nous entendons, vers la même époque et un peu plus anciennement, dans les déclarations de saint Polycarpe, transmises par saint Irénée.

Une telle tradition, à coup sûr, est imposante, et nul ne songe à le contester. Cependant, un bon nombre de critiques la récusent, suspectant l'exactitude des témoins qui la rapportent, prétendant découvrir, à une analyse plus minutieuse des documents que nous avons exposés à grands traits, et d'autres encore, des indices suffisants de sa fausseté.

§ II. — La thèse négative [1].

Ces critiques trouvent d'abord que la tradition, prise au point où les témoignages sont constatés avec précision et certitude, c'est-à-dire à l'époque d'Irénée, de Polycrate, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, est déjà un peu tardive. Les attestations de Polycarpe, de Papias, et des presbytres anonymes paraissent, à la vérité, plus anciennes ; mais elles ne nous sont connues que par l'évêque de Lyon. Or celui-ci a pu rapporter ces témoignages à sa manière et dans le sens de ses préjugés ; ce que les attestations offrent de précis par rapport à la personnalité de Jean l'apôtre

[1] D'après ses principaux représentants. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 656-680 : Bousset, *Offenb.*, p. 36-48 ; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 470-475; Schmiedel, art. *John*, col. 2506-2514 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 213-218 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 5-25 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 3-35.

peut donc être le fait inconscient de leur interprète. Dans ce cas, elles ne refléteraient, en ce qu'elles ont de caractéristique, que la pensée personnelle d'Irénée. C'est, encore une fois, une croyance tardive.

Au fait, l'on est étonné de ne trouver aucune mention de la venue de saint Jean en Asie dans les documents antérieurs au milieu du second siècle. Rien dans la Lettre de Polycarpe aux Philippiens ; rien dans les sept Épîtres d'Ignace, pas même dans celle qu'il écrit aux fidèles d'Éphèse ; rien dans l'Épître de Clément de Rome aux Corinthiens.

« Polycarpe, remarque M. J. Réville, nous est présenté par la tradition ecclésiastique comme disciple de l'apôtre Jean et ayant été investi, par lui, d'un apostolat sur l'Asie, et cela très certainement avant la rédaction de son épître. Or, de tout ceci pas la moindre trace dans le seul écrit que nous possédions de lui [1]. »

« Les lettres d'Ignace, dit à son tour M. Loisy, ont été écrites vers l'an 115, c'est-à-dire quelques années seulement après la composition de l'Évangile et la date qu'on assigne à la mort de Jean : l'évêque d'Antioche, qui loue les Éphésiens d'avoir été les disciples de Paul, ne trouve rien à dire de l'apôtre dont le souvenir devait être, plus encore que celui de Paul, présent à tous les esprits, ni de l'évangéliste dont lui-même semble s'être nourri, dont il possède la doctrine, l'ardeur mystique et même le style... Ignace établit un parallèle entre les Éphésiens et lui-même ; il cite comme leur meilleur titre de gloire le séjour que Paul a fait parmi eux. Si l'apôtre Jean avait succédé à Paul, si Éphèse possédait son tombeau, c'était une autre matière de louange qui s'offrait naturellement. Nonobstant toutes les réserves qu'une sage critique peut et doit faire sur les arguments de ce genre,

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 8. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 7.

l'omission de Jean est à noter comme un fait étrange et dont la signification n'est pas négligeable[1]. »

Enfin, M. J. Réville écrit, à propos de l'Épître de saint Clément : L'auteur « fait appel aux principes posés par les apôtres pour le choix des évêques et des diacres (ch. XLII, XLIV, XLVII), et il parle d'eux comme de gens appartenant au passé. Il est de toute évidence que pour Clément il n'y a plus d'apôtre vivant au moment où il écrit... Jean n'existe pas pour lui, quoique, si la tradition ecclésiastique était fondée, ce même Jean fût, au contraire, à cette époque, la grande autorité des Églises grecques d'Asie, avec lesquelles la ville commerçante de Corinthe était en constants rapports de voisinage »[2].

Cependant, la tradition primitive n'est peut-être pas seulement muette au sujet d'un séjour de l'apôtre Jean en Asie : on a des raisons de penser que Papias attestait expressément le martyre du fils de Zébédée, survenu bien avant la fin du premier siècle, et sans doute dans la Palestine même.

Un des manuscrits de la Chronique de Georges Hamartolos, composée par le moine bysantin au IXe siècle, contient, en effet, cette notice : Jean, « après avoir écrit son Évangile, fut jugé digne du martyre, car Papias, évêque d'Hiérapolis, qui l'a vu de ses yeux, rapporte, au deuxième livre de ses Discours du Seigneur, qu'il fut mis à mort par les Juifs, accomplissant ainsi manifestement, avec son frère, la prophétie du Christ à leur sujet et la déclaration d'acceptation qu'ils en avaient faite. Lorsqu'en effet le Seigneur leur demanda : « Pouvez-vous boire

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 6, 7. Cf. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 674, note 1; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 470 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2511 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 7.

[2] J. Réville, *op. cit.*, p. 7. Cf. Harnack, *loc. cit.* ; H. Holtzmann, *loc. cit.*

« mon calice, » et qu'ils se furent déclarés prêts à le faire : « Vous boirez, leur dit-il, la coupe que je « bois, et vous serez baptisés du baptême dont je suis « baptisé [1]. »

Une indication semblable se rencontre dans un autre manuscrit, contenant divers fragments d'histoire ecclésiastique, rédigés au VIIe ou au VIIIe siècle, et que l'on croit abrégés de la Chronique de Philippe de Side (vers 430) : « Papias dit, en son livre deuxième, que Jean le Théologien (c'est-à-dire l'apôtre) et son frère Jacques furent mis à mort par les Juifs [2]. »

Ces manuscrits, relativement récents et isolés, sont suspects à M. Harnack [3] et à M. J. Réville [4], qui récusent leur témoignage. D'autres critiques, néanmoins, regardent comme authentique la notice ainsi attribuée à Papias. Tels, MM. H. Holtzmann, Bousset, von Soden, Schmiedel, et Schwartz [5]. D'après M. Schwartz, l'apôtre Jean aurait été mis à mort, en même temps que son frère Jacques, sur l'ordre d'Hérode Agrippa en l'an 41 ; l'auteur des Actes [6], qui mentionne seulement Jacques en cette occasion, aurait tu le nom de Jean pour ne pas contredire la légende qui déjà courait de son séjour à Éphèse. M. Schmiedel pense plutôt que Jean aurait péri dans une autre circonstance, mais toujours en Palestine. Au jugement de M. Bousset la chose peut-être considérée comme « tout à fait probable ».

Sur ce sujet, M. Loisy s'était d'abord contenté

[1] *Codex Coislinianus 305*. Voy. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 368.

[2] *Codex Baroccianus 142*, édité par C. de Boor, dans les *Texte und Untersuchungen*, 1888, t. V, part. 2, p. 170. Voy. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 366.

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 665, 666.

[4] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 21, 22.

[5] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 471 ; Bousset, *Offenb.*, p. 47, 48 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 214; Schmiedel, art. *John* col. 2510; Schwartz, *Über den Tod der Söhne Zebedaei*, 1904.

[6] Act., XII, 2.

d'une note discrète : « La question des deux Jean, écrivait-il en 1903, serait définitivement résolue s'il était certain que, d'après Papias, l'apôtre Jean avait été martyrisé par les Juifs, comme son frère Jacques. Dans ce cas, l'apôtre serait mort en Judée, avant 70, et ne serait jamais venu à Éphèse[1]. » Mais le critique ne se prononçait pas sur la valeur de la notice prêtée à l'évêque d'Hiérapolis. Plus récemment, il semble avoir trouvé à ce témoignage douteux une confirmation décisive : c'est dans le texte de saint Marc, x, 39 (= saint Matthieu, xx, 23), où Jésus, s'adressant aux deux fils de Zébédée, leur déclare qu'ils partageront son calice et seront associés à son baptême

Déjà M. Albert Réville avait écrit : « Il faudrait à mon avis attacher beaucoup plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à la notice consignée dans Marc, x, 39, et parallèles; il en résulte en effet que l'apôtre Jean est mort martyr dans l'exercice de son apostolat et non pas sous le poids des années, après une vieillesse dépassant de beaucoup le terme ordinaire. Car, à quelque point de vue qu'on se place, clairvoyance miraculeuse de Jésus, ou prédiction mise dans sa bouche *post eventum*, Jean et Jacques ont bu la même « coupe » et subi le même « baptême » que lui[2]. » La forme précise de la prédiction paraissait également à M. Bousset « se comprendre au mieux, si déjà le martyre avait eu lieu, quand ces paroles furent écrites »[3].

M. Loisy, à son tour, estime maintenant que ce passage « donne assez clairement à entendre que les deux fils de Zébédée ont subi le martyre ». « Il paraît assez inutile, dit-il, de contester que l'apôtre Jean ait été, selon Papias, martyrisé par les Juifs, comme

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 11, note 1.
[2] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 354, note 1.
[3] Bousset, *Offenb.*, p. 48.

son frère Jacques, quand il est évident que l'auteur du second Évangile, en écrivant Marc, x, 39, savait fort bien que Jacques et Jean avaient déjà subi le martyre. » Cependant, fait-il observer, « ni le texte de l'Évangile, ni la citation de Papias ne réclament que les apôtres Jacques et Jean aient subi le martyre en même temps[1]. »

Mais, si, d'une façon ou d'une autre, on admet que l'apôtre avait déjà été martyrisé en Judée, lorsqu'écrivait le premier évangéliste, il faut nécessairement déclarer fautive la tradition de son séjour à Éphèse. Comment expliquer cette tradition ? Il n'est pas vraisemblable qu'elle ait été imaginée de toutes pièces. Beaucoup plus probablement, elle a dû naître d'une méprise fort ancienne. Or, précisément, l'on a des raisons de croire qu'en Asie-Mineure, à l'époque assignée au séjour éphésien de saint Jean, vivait un personnage du même nom de Jean, qui n'était pas l'apôtre, mais qui, par l'effet d'une illusion inconsciente, a pu, dans la suite des temps, être confondu avec lui.

Ce personnage apparaît, sous le titre de Jean le Presbytre, ou l'Ancien, dans un passage qu'Eusèbe nous a conservé de la préface de Papias. « Je n'hésiterai pas, écrivait l'évêque d'Hiérapolis, à mêler à mes interprétations, pour en garantir la vérité, ce qu'autrefois j'appris soigneusement des presbytres, et que soigneusement aussi je confiai à ma mémoire ; car je ne m'attachais pas, comme la plupart, à ceux qui parlent le plus, mais à ceux qui enseignent le vrai, ni à ceux qui rapportent des instructions quelconques, mais à ceux qui reproduisent les ordonnances transmises directement à notre foi par le Seigneur et émanant de la vérité même. Si donc il survenait quelqu'un

[1] Loisy, *Chronique biblique*, dans la *Revue d'hist.*, 1904, p. 568-570.

qui eût fréquenté les presbytres, je consultais les dires des presbytres : qu'ont dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur? et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur[1]. Je n'estimais pas, en effet, que ce qui se trouvait dans les livres pût me servir autant que ce que j'avais recueilli d'une parole vivante et fidèlement gardée[2]. »

En reproduisant ce passage des *Exégèses*, Eusèbe fait lui-même observer que Papias cite à deux reprises le nom de Jean : une première fois, avec Pierre, Jacques, Matthieu et les autres apôtres, et c'est évidemment le fils de Zébédée ; une seconde fois, en compagnie d'Aristion, avec le simple titre de disciple du Seigneur et de presbytre, et ce doit être un personnage différent. « Ainsi, ajoute l'historien, apparaît vraie la relation de ceux qui ont affirmé que deux personnages de ce nom ont vécu en Asie, et qu'à Éphèse se trouvent deux tombeaux qui, maintenant encore, sont appelés l'un et l'autre : Tombeau de Jean. »

A en juger par cette déclaration, la pensée d'Eusèbe est donc que l'un et l'autre Jean, Jean l'apôtre et Jean le presbytre, auraient vécu à Éphèse et y auraient fini leurs jours. Sous cette forme, l'hypothèse, loin de contredire à la tradition du séjour éphésien de saint Jean, la consacrerait expressément. Par le fait, l'historien de Césarée l'admet sans réserve, présentant les témoignages de Clément d'Alexandrie et de saint Irénée à ce sujet comme absolument décisifs, n'insinuant en aucune façon qu'il connaisse le moindre indice contraire. Mais, pensent aujourd'hui les cri-

[1] εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX.

tiques, il est de toute invraisemblance que, dans la même ville, à peu près dans le même temps, aient vécu deux personnages du même nom, dont l'un aurait été apôtre, et l'autre disciple du Seigneur. Si l'on perd de vue pour un instant le texte de Papias, toute la tradition du second siècle ne connaît qu'un seul Jean à Éphèse. Le vague « on dit » relatif aux deux tombeaux est fort suspect : tout porte à croire qu'il s'agit de deux monuments consacrés à la mémoire du même personnage.

Il n'y a donc eu vraisemblablement qu'un seul Jean d'Éphèse[1]. Mais alors, disent les mêmes critiques, il faut retenir Jean le presbytre et éliminer Jean l'apôtre. Et, à cet effet, ils reprennent minutieusement pour leur propre compte l'analyse du fragment de Papias.

Ce que révèle en premier lieu l'étude de ce fragment, c'est que l'apôtre Jean est sûrement compris dans le groupe des apôtres d'abord énumérés. Or, ce premier groupe paraît mentionné à cause du témoignage qu'il a fourni autrefois, comme s'il appartenait à un passé depuis longtemps disparu : à ce compte, l'apôtre Jean, comme les autres apôtres, aurait été déjà mort au temps où Papias prenait ses informations. Par contre, le second groupe est censé rendre encore témoignage, au moment où Papias interroge ses visiteurs : le presbytre Jean, comme Aristion, a donc survécu au groupe apostolique et au fils de Zébédée lui-même ; il est donc bien un homonyme de l'apôtre, un personnage distinct, ayant son individualité à part.

Les titres donnés au second Jean semblent d'ailleurs plutôt faits pour le distinguer de l'apôtre, que pour l'identifier avec lui. En effet, la qualité de « disciple du Seigneur », qui lui paraît commune avec André, Pierre et les autres précédemment nommés, lui est

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 674 ; Bousset, *Offenb.*, p. 36 sq. ; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 473 ; Schmiedel, art. *John.*, col. 2512, etc.

attribuée conjointement avec Aristion, qui à coup sûr n'a jamais fait partie du collège apostolique. Si même l'on en jugeait par le rang occupé, Aristion aurait eu le pas sur lui.

D'autre part, que signifie le titre de « presbytre », accolé tout spécialement à son nom ? Pour Papias, comme pour Irénée, il semble bien que les presbytres soient de simples disciples des apôtres. Et voici sans doute comment il faut interpréter le texte des *Exégèses*. Le sens ne doit pas être que Papias, consultant ceux qui ont fréquenté les presbytres, les interroge sur les dires des presbytres, *à savoir* les dires d'André, de Pierre et des autres apôtres, comme si « les apôtres » eux-mêmes étaient « les presbytres » dont il recueille par intermédiaires directs les traditions. Mais bien plutôt : Papias s'enquiert, auprès des disciples des presbytres, des traditions qu'eux-mêmes ont reçues de ces presbytres, *touchant* les dires des apôtres, entendus par ces mêmes presbytres, qui se trouvent être dès lors simples disciples des apôtres [1].

Mais, s'il en est ainsi, le second Jean est donc présenté à la fois comme « disciple des apôtres », ou presbytre, et comme « disciple du Seigneur » ? Les critiques ne laissent pas de trouver cette contradiction embarrassante.

Quelques-uns jugent que le texte a besoin d'être amendé. Renan déclarait déjà : « Le passage de Papias est peu précis, et, en toute hypothèse, paraît avoir besoin de correction [2]. » « Il semble qu'il faut lire, dans ce passage, οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί λέγουσιν (Aristion et le presbytre Jean, disciples [des disciples] du Seigneur, disent). Car λέγουσιν suppose Aristion et *Presbyteros Johannes* vivant vers le temps de Pa-

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 660 ; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 471 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2508 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 9 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1815, 1816.

[2] Renan, *L'Antechrist*, p. XXIII, note 2.

pias. La phrase met Aristion et *Presbyteros Johannes* dans une autre catégorie que les apôtres, disciples du Seigneur[1]. » M. Abbott est plus radical : au lieu de corriger la donnée, il la supprime. « Il est difficile, dit-il, d'admettre que les mots « disciples du Sei- « gneur » aient pu suivre la mention d'Aristion et du presbytre Jean, dans le texte qu'a utilisé Eusèbe ; car il regarde Aristion comme vivant à l'époque où écrivait Papias. Or, que des disciples du Seigneur aient encore vécu à l'époque où Papias prenait ses informations, ce serait malaisé à justifier au point de vue chronologique[2]. » Jean le presbytre n'est donc pas à considérer comme un disciple du Seigneur : c'est simplement un « ancien », tout au plus un dernier héritier de la tradition des apôtres.

La plupart des critiques, cependant, croient devoir prendre tel quel le texte de Papias et s'efforcent d'harmoniser les deux titres contradictoires.

Un certain nombre maintiennent son sens plein au titre de « disciple du Seigneur » et font de Jean le presbytre un disciple réel de Jésus, mais qui n'était pas un apôtre. Ainsi Hugo Delff[3] le regarde comme un Juif palestinien, originaire de Jérusalem, qui aurait été véritablement en relation avec le Sauveur. C'est l'opinion adoptée par MM. von Dobschütz, Bousset, von Soden[4].

M. Schmiedel convient qu'« il est difficile d'arriver à une conclusion satisfaisante sur la personne de ce Jean l'Ancien ». « Si le titre d'Ancien, observe-t-il, lui est appliqué dans le même sens où il est employé ailleurs, nous serions obligés de dire qu'il n'a pas eu

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. XXIV, note 2 ; cf. p. 345, note 2 ; *L'Église chrétienne*, 1879, p. 48, note 2.

[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1815.

[3] Delff, *Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, 1889, p. 71.

[4] Von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters*, 1904 ; Bousset, *Offenb.*, p. 46, 47 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 216, 220. Cf. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 473.

de rapports personnels avec Jésus ; et ainsi d'Aristion, qui est placé dans la même catégorie. Or, ces relations personnelles sont exigées par l'addition « disciples « du Seigneur ». Immédiatement auparavant, cette expression a été appliquée aux apôtres dans le sens strict ; en ce qui concerne Aristion et Jean l'Ancien, elle est évidemment employée dans un sens un peu plus large ; cependant ce n'est certainement pas dans un sens aussi large qu'au passage des Actes, IX, 1, où tous les chrétiens reçoivent cette qualification : autrement, la mention en eût été tout à fait superflue. Le véritable sens doit donc se rapporter à des relations personnelles, mais non prolongées, avec Jésus[1]. »

M. Harnack, de son côté, trouve « surprenante » l'adjonction du titre de presbytre à celui de disciple du Seigneur. Il s'efforce néanmoins d'accorder les deux qualificatifs en les interprétant d'une façon un peu large. Tout d'abord, pense-t-il, le titre de presbytre n'est pas à prendre en rigueur : il est surtout « accolé au nom de Jean pour le distinguer du Jean premièrement nommé »[2]. D'autre part, tout en jugeant possible que le presbytre Jean ait eu quelques rapports transitoires avec Jésus, il estime également probable qu'il a pu recevoir le titre de disciple, sans avoir été le moins du monde en relation avec le Sauveur.

« Le second groupe, dit-il, ne peut comprendre que des disciples au sens large... Ce peuvent être d'abord, sans doute, des disciples proprement dits, qui n'avaient point fait partie du collège apostolique. Mais, ce peuvent être aussi de ces premiers convertis palestiniens, qui avaient pu voir le Christ dans leur jeune âge, en des relations aussi passagères, ou plus passagères encore, que celles d'Irénée avec Polycarpe. Enfin, on peut très bien penser également à de simples chré-

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2508.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 661. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 10.

tiens palestiniens expatriés. Disciples (du Seigneur), telle est, en effet, la plus ancienne appellation donnée aux Juifs convertis ; mais elle demeura essentiellement restreinte aux communautés palestiniennes et disparut ailleurs promptement. Or, lorsque ces premiers convertis de Palestine vinrent à leurs frères dans la foi, qui résidaient à l'étranger, ceux-ci, les entendant parler du Seigneur comme de leur *Maître* et eux-mêmes se désigner comme ses *disciples*, durent avoir l'impression de quelque chose d'antique et de vénérable. Il ne pouvait y avoir, autour de l'an 100, que des chrétiens de cette sorte à s'appeler, avec une modeste fierté, « disciples du Seigneur ; » et, à cette époque, le titre devait leur valoir une particulière considération auprès de la nouvelle génération de chrétiens, sortis du paganisme, qui n'osaient plus se qualifier ainsi[1]. » Des chrétiens palestiniens, convertis de la première heure, tels étaient donc sans doute Aristion et le presbytre Jean.

Dans ce conflit d'interprétations, M. Loisy ne semble pas prendre un parti précis. Il se contente de dire : « Tout porte à croire que Jean l'Ancien... n'était pas un apôtre, mais un simple disciple, un chrétien de Palestine, qui avait peut-être vu le Christ, ou du moins s'était converti de bonne heure à la prédication des apôtres, et que son zèle, ou peut-être les troubles de la Judée, vers l'an 70, avaient amené en Asie[2]. » M. J. Réville se borne aussi à le déclarer « sans doute disciple des apôtres, puisque Papias le consulte pour savoir la tradition authentique concernant Jésus », et, d'autre part, « un presbytre notable, puisqu'il est le seul, avec Aristion, que Papias cite expressément dans le groupe collectif des presbytres, auprès desquels il se renseigne[3]. »

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 660.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 11.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 16.

Quoi qu'il en soit, la chose importante, pensent les critiques, est que du texte de Papias ressort nettement l'existence d'un presbytre Jean, distinct de Jean l'apôtre, et appartenant sans doute à une génération postérieure. Or, l'on peut établir que ce presbytre Jean est le véritable et unique Jean d'Éphèse, dont témoigne la tradition du second siècle. Et voici comment.

C'est tout d'abord un fait qu'Eusèbe croit pouvoir donner le presbytre Jean comme le véritable maître de Papias, aux lieu et place de Jean l'apôtre, que nomme saint Irénée. « Papias, dit-il avant de citer son fameux passage, ne se présente pas, dans la préface de ses *Logia*, comme un témoin oculaire et un auditeur des saints apôtres, mais atteste simplement avoir reçu de leurs disciples les choses qui ont rapport à la foi. » Papias, répète-t-il, après avoir donné l'interprétation de son texte, « déclare tenir les dires des apôtres de ceux qui ont suivi les apôtres ; d'autre part, il se donne lui-même pour auditeur d'Aristion et du presbytre Jean ; du moins, il insère leurs traditions dans ses commentaires, en les mentionnant souvent par leur nom [1]. »

Cette donnée d'Eusèbe, il est vrai, paraît mal s'accorder avec le passage qu'il cite de Papias, car, dans ce passage, si l'évêque d'Hiérapolis suppose Aristion et le presbytre Jean encore vivants, il n'indique en aucune façon qu'il les ait lui-même approchés et semble même faire entendre qu'il ne connaît leurs dires que par intermédiaires. Aussi, M. Abbott ne craint-il pas de s'inscrire en faux contre l'historien de Césarée, en déclarant probable que « Papias n'a nullement été auditeur d'Aristion, ni de Jean l'Ancien » [2].

Les autres critiques croient devoir donner raison à Eusèbe, en interprétant le texte de Papias avec

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX.
[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1815.

plus de largeur. Au sujet du passage : « Je consultais... ce que disent Aristion et le presbytre Jean, » Renan écrit : « Cette phrase, prise à la rigueur, exclurait l'hypothèse de rapports personnels entre Papias et les deux traditionnistes ; mais on y peut supposer une anacoluthe, et Eusèbe n'a probablement pas tort d'affirmer que Papias entendit personnellement *Presbyteros* et Aristion. La preuve qu'il en donne n'est pas péremptoire, mais il possédait le livre et pouvait à cet égard mieux juger que nous[1]. » M. Harnack pense également que « le prologue ne s'oppose pas à ce que Papias ait connu personnellement Jean l'Ancien »; peut-être même les citations faites ensuite par Eusèbe et précédées de cette mention : « Le presbytre disait encore ceci, » pourraient s'entendre de déclarations du presbytre Jean directement ouïes par Papias. « Cependant, ajoute M. Harnack, tout cela est incertain[2]. »

M. Loisy se borne à dire brièvement : « Il ne résulte même pas de notre texte que Papias ait eu des relations personnelles avec Jean l'Ancien ; mais Eusèbe a pu le déduire légitimement d'autres passages[3]. »

D'après M. Schmiedel, « il est permis de douter qu'Eusèbe ait puisé son renseignement ailleurs que dans le passage cité du prologue. » Néanmoins, on peut maintenir cette donnée. Il suffit pour cela de ne pas mettre trop d'intervalle entre Papias et les deux disciples ; et, à cet effet, M. Schmiedel reprend l'hypothèse de l'anacoluthe suggérée par Renan. « Étant donnée la difficulté, dit-il, il semble préférable de regarder la proposition : ἅ τε Ἀριστίων... λέγουσιν, comme dépendant directement de ἀνέκρινον. Ainsi, le sens ne serait pas : « Je cherchais à apprendre des

[1] Renan, *L'Église chrétienne*, p. 48, note 2.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 662.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 9.

« disciples des anciens les traditions des anciens « sur ce que disaient Aristion et le presbytre Jean, » car dans ce cas nous aurions une double série d'intermédiaires entre Papias et ces personnages, comme entre Papias et les apôtres. Il est préférable d'interpréter la phrase ainsi : « Je cherchais à apprendre « des disciples des anciens ce qu'ils avaient eux-« mêmes ouï dire à Aristion et au presbytre Jean. » Si donc Papias était contemporain de ces deux disciples du Seigneur, « on peut sans trop de difficulté, semble-t-il, supposer que, dans sa jeunesse, il s'était entretenu personnellement avec eux, et que, plus tard, alors que ces disciples vivaient encore, mais qu'il n'était plus en mesure de les consulter lui-même, il en a reçu de nouvelles traditions par d'autres de leurs disciples [1]. »

Or, s'il est établi, d'après la donnée d'Eusèbe, que Papias a été l'auditeur de Jean le presbytre, il faut donc admettre qu'Irénée s'est trompé en présentant ce même Papias comme auditeur de l'apôtre Jean [2]. C'est Eusèbe lui-même qui signale cette opposition [3], et c'est en partie pour rectifier le dire d'Irénée qu'il a cité le prologue de Papias et en a déduit la preuve de ses relations avec Jean le presbytre, homonyme de l'apôtre.

Mais il faut aller plus loin. Si Irénée s'est mépris sur le Jean, maître de Papias, l'erreur doit tomber aussi sur le maître de Polycarpe, qu'il présente comme identique, c'est-à-dire sur l'unique Jean d'Asie-Mineure, dont il parle constamment dans ses écrits. Ce Jean,

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2508, 2509. Cf. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 471.

[2] Ci-dessus, p. 78, fin de la note 4 : Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ.

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX : « Voilà ce que dit Irénée. Mais Papias, dans le pprlogue de ses *Logia*... »

disciple du Seigneur, demeuré à Éphèse jusqu'à Trajan, qui a été vu face à face par les anciens, qui témoignait son indignation devant Cérinthe, dont Polycarpe se réclamait, en présence de Florinus et auprès du pape Anicet, a toute chance d'être, non Jean l'apôtre, comme le croyait Irénée, mais bien son homonyme, Jean le presbytre [1].

Il est vrai qu'Irénée prétend avoir été en relations personnelles avec Polycarpe et l'avoir lui-même entendu parler de son intimité avec Jean et les autres témoins oculaires du Sauveur. Mais ces relations, à ce qu'il semble, furent bien transitoires, et Irénée était alors bien jeune, pour que cette circonstance donne un poids spécial à son témoignage. Nulle part, en effet, il n'est question de rapports suivis avec l'évêque de Smyrne ; Irénée n'a pas été à proprement parler son disciple. Ce que lui-même nous apprend, c'est simplement qu'il a vu Polycarpe dans son « premier âge » [2] ; ce qu'il prétend rappeler à Florinus, ce sont des souvenirs d' « enfance » [3], tout au plus de première jeunesse. Au jugement de M. Harnack [4], ces entrevues durent avoir lieu peu de temps avant la mort de Polycarpe (23 février 155), probablement en 154, et Irénée, né entre 135-142, pouvait avoir alors autour de 15 ans.

Or, on comprend qu'avec des relations aussi fugitives, et dans un âge aussi tendre, Irénée ait pu ne pas saisir très exactement la portée des discours de Polycarpe. Le vieil évêque se recommandait sans doute d'anciens disciples du Seigneur, et en particulier d'un disciple, nommé Jean, auquel il aimait à se référer. Mais ce Jean pouvait être le presbytre, dont

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 679; Bousset, *Offenb.*, p. 39-42; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 473; O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 170; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 214; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 18, 23; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 28, 35.

[2] Ci-dessus, p. 79 : ἐν πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.

[3] Ci-dessus, *ibid.* : παῖς ὢν ἔτι.

[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 325-329.

se réclamait également Papias, c'est-à-dire le vieux disciple palestinien, qui peut-être avait eu l'honneur de connaître le Christ, du moins passait pour le dernier représentant des traditions apostoliques à son sujet. La manière dont en parlait Polycarpe, le ton de respect affectueux avec lequel il rappelait son souvenir, durent donner au jeune Irénée l'impression d'un personnage auguste et d'une autorité égale à celle des apôtres. De là à le prendre pour un disciple véritable du Christ, à l'identifier même avec l'apôtre de ce nom, il n'y avait qu'un pas, et il fut aisément franchi [1].

Cette confusion, faite par Irénée, sur l'identité du Jean que lui rappelait Polycarpe, dut naturellement s'étendre à ce qui lui parvenait de traditions se rapportant au même personnage. D'autant plus que ces traditions donnaient sans doute à Jean, comme le prologue de Papias, l'appellation de « disciple du Seigneur ». Irénée lui-même a coutume de désigner par ce titre celui qu'il considère comme l'apôtre Jean : peut-être faut-il y voir un souvenir inconsciemment gardé de la tradition primitive, qui regardait à meilleur droit le Jean d'Asie-Mineure comme un simple disciple [2].

En toutes ces confusions, la bonne foi de l'évêque de Lyon ne saurait être suspectée [3]. Mais on n'en souligne que plus fortement son manque d'esprit critique. M. J. Réville croit devoir remarquer qu'Irénée en fournit maint exemple. « Sa prétention, dit-il, que Polycarpe ait été établi « sur l'Asie dans l'Église de « Smyrne » par des apôtres, est d'une inexactitude historique flagrante. Même si l'on admet que Polycarpe soit devenu évêque à vingt ans, comme il est né au plus

[1] Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 14, 18.

[2] Bousset, *Offenb.*, p. 41 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2512 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 214. Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 18.

[3] J. Réville, *op. cit.*, p. 14. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 320.

tôt en l'an 69, son avènement à l'épiscopat ne peut pas être antérieur à l'an 90. Où sont à cette date les apôtres qui auraient pu installer Polycarpe dans sa charge [1] ? »

D'autre part, Irénée rapporte de confiance les prétendues traditions des anciens sur l'âge du Christ et sur les vignes du royaume de Dieu. Et M. Réville d'observer : « Comme il ne brille pas précisément par un sens critique très aiguisé, il gobe avec béatitude les traditions les plus stupides, lorsqu'elles lui parviennent par ce canal [2]. » « Il se rappelle avoir entendu Polycarpe parler de ses relations avec Jean, disciple du Seigneur ; il ne doute pas un instant que ce soit Jean l'apôtre, pas plus qu'il n'hésite le moins du monde à recueillir, comme des traditions authentiques de Jésus, les niaiseries qu'il a lues, ou entendu raconter comme témoignages de ces anciens qui furent en relations directes avec les apôtres. » Rien là d'étonnant : « l'ignorance historique et l'absence complète de sens historique chez les écrivains chrétiens du second siècle dépasse, en effet, tout ce que peut imaginer l'esprit moderne, avec les habitudes de précision et de contrôle incessant que la méthode scientifique a infusées dans les milieux cultivés [3]. »

Cependant, Irénée n'a pas été seul, au dernier quart du second siècle, à voir dans le Jean d'Asie-Mineure l'apôtre de ce nom. La même identification peut se constater dans la lettre de Polycrate ; et ce témoignage d'un évêque d'Éphèse, écrivant officiellement à l'évêque de Rome, au nom des Églises d'Asie, paraît à première vue tout à fait exceptionnel. Les critiques néanmoins ne le jugent point péremptoire, et même, à le bien considérer, le trouvent assez suspect.

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 13, Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 8, note 3.

[2] Id., *ibid.*, p. 10.

[3] Id., *ibid.*, p. 18. Cf. Schmiedel, art. *John*, col. 2550.

Tout d'abord, on pourrait se demander si Polycrate regarde bien le Jean, dont le tombeau est revendiqué Épar phèse, comme étant l'apôtre de ce nom. M. H. Holtzmann observe que le personnage est ainsi qualifié : « celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre, portant la lame d'or, martyr et docteur. » Or, il est étrange que, parmi tant de titres, ne figure en aucune façon celui d'apôtre, tandis qu'il est donné expressément à Philippe. Il n'est pas moins étrange que Jean ne soit nommé qu'après cet apôtre Philippe, et comme placé sur le même rang que les personnages cités à la suite : Polycarpe, Thraséas, et les autres grands hommes de l'Asie-Mineure. Cet état de choses, pense M. Holtzmann, « conduit à supposer qu'à l'arrière-plan de la donnée, il faut encore chercher le presbytre [1]. » « Entre tous ces titres d'honneur, dit également M. von Soden, n'est pas mentionné le plus estimé de tous à cette époque, celui d'apôtre. Ne pouvons-nous pas déclarer que ce Jean doit être le même que le presbytre dont parlait Papias [2] ? » M. Bousset déclare nettement que, pour Polycrate, Jean d'Éphèse était « non un apôtre, mais un docteur »[3].

Fallût-il, avec le plus grand nombre des critiques[4], identifier le Jean de Polycrate avec l'apôtre, il resterait encore que cette identification serait rendue fort suspecte par une grossière méprise qui se constate dans le même document. C'est une confusion de personnages analogue à celle que l'on suppose par rapport aux deux Jean. Polycrate atteste, en effet, qu'Hiérapolis possède le tombeau de « Philippe, l'un des douze apôtres »; près de lui reposent « deux de ses filles qui ont vieilli dans la virginité », et à Éphèse « son autre

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 474. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 29.

[2] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 214.

[3] Bousset, *Offenb.*, p. 43.

[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 669 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2507 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 19 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 30, note 1, et 45.

fille, qui a vécu dans l'Esprit-Saint ». Or, le livre des Actes, XXI, 8, nous apprend que « Philippe l'évangéliste, l'un des sept » élus comme diacres, avait « quatre filles vierges, qui prophétisaient ». Etant donnée la similitude des détails, il paraît incontestable qu'il s'agit là d'un seul et même personnage ; et, comme « le narrateur des Actes, qui avait logé chez Philippe à Césarée, n'a guère pu se tromper sur sa qualité », il faut, dit M. Loisy, mettre l'erreur au compte de Polycrate : « le diacre évangéliste, de Jérusalem et de Césarée, sera devenu un apôtre en Asie[1]. »

C'est aussi la pensée de M. J. Réville : « Polycrate a confondu Philippe l'évangéliste avec Philippe l'apôtre, tout comme Irénée a confondu Jean le presbytre avec Jean l'apôtre [2]. » « Autant il est sûr, dit également M. Harnack, qu'il s'agit là du fils de Zébédée, et étonnant qu'il soit question d'un seul Jean, autant il est étrange que Polycrate ait pris, ainsi qu'il est manifeste, l'évangéliste Philippe pour l'apôtre du même nom. Cet apôtre Philippe est pour lui le pilier de l'Église de Phrygie, alors qu'en réalité l'apôtre des Phrygiens était l'évangéliste. Mais si, à la fin du second siècle, une pareille erreur a pu se répandre en Asie, au sujet du fondateur de l'Église phrygienne, est-il inconcevable que Jean l'apôtre et Jean le disciple aient pareillement été confondus [3] ? »

Enfin, dans le passage de Polycrate, une dernière particularité montre bien le travail légendaire qui, à cette époque, s'était déjà opéré sur le nom de Jean, et dont un des effets avait pu être précisément de le transformer de presbytre en apôtre. Jean d'Éphèse, représenté comme « prêtre, portant le πέταλον », semble apparaître « dans le costume du grand-prêtre

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 30, note 1.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 19.
[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 669. Cf. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 473; Schmiedel, art. *John*, col. 2511.

juif, avec la lame d'or sur son turban, et l'inscription : Consacré à Iahvé »[1]. Or, les critiques, pour qui Polycrate aurait eu en vue le presbytre Jean, estiment sans doute que cette donnée pourrait reposer sur une tradition authentique, Jean le presbytre ayant pu appartenir réellement à l'une de ces familles aristocratiques où se recrutaient les grands prêtres du temple de Jérusalem[2]; mais ceux qui jugent impossible que, dans la pensée de Polycrate, ce Jean, admis à « reposer sur la poitrine du Seigneur », soit un autre que l'apôtre, tendent en même temps à déclarer la donnée en question, fantaisiste et légendaire.

Au sentiment de M. H. Holtzmann, la notice de Polycrate, tout en se comprenant comme une représentation judaïque de l'autorité exercée par Jean sur les Églises asiates, repose également sur une combinaison mystique, tirée du quatrième Évangile et de l'Apocalypse. « Dans l'Évangile, en effet, le disciple bien-aimé se trouve avoir, vis-à-vis du Christ[3], la même position que le Christ vis-à-vis du Père[4]; et pareillement, dans l'Apocalypse, de même que le Christ est pontife, portant sur son front l'insigne officiel sur lequel est gravé le nom de Dieu[5], ainsi Jean, prêtre lui-même[6], est le pontife de l'Église du Christ[7]. »

M. Loisy parle dans le même sens : « L'insigne pontifical figure sans doute beaucoup moins l'autorité exercée par Jean sur les Églises d'Asie, que son rapport unique avec le Christ. De même que le Christ est le grand-prêtre de Dieu, Jean a été le grand-prêtre du Christ. » Et le critique de conclure : « Ce trait est pure-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 29.

[2] Delff, *Gesch. des Rabbi Jesu*, p. 71; Bousset, *Offenb.*, p. 44, 47. Cf. von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 220.

[3] Jean, XIII, 23.

[4] Jean, I, 18.

[5] Apoc., XIV, 1; XX, 4.

[6] Apoc., I, 6.

[7] H. Holtzmann. *Einl.*, p. 474.

ment légendaire, on pourrait presque dire mythologique, et nous le trouvons sous la plume de l'évêque même d'Éphèse, d'un homme qui était né vers 125, dont la famille avait fourni avant lui sept évêques aux communautés asiates[1]. » « La transformation d'un disciple en apôtre est... moins surprenante que celle d'un prédicateur chrétien en grand-prêtre orné du πέταλον[2]. » « La transformation de l'apôtre Jean en prêtre ayant porté la plaque (le pétalon ?), dit également M. J. Réville, dénote à quel point l'apôtre Jean était déjà devenu un personnage légendaire à la fin du IIe siècle, dans la ville même où il était censé avoir exercé pendant de longues années son apostolat en Asie[3]. »

Soit donc le caractère légendaire du trait sous lequel Jean est représenté, soit la confusion manifeste du diacre Philippe avec l'apôtre du même nom, ôtent de sa valeur exceptionnelle au témoignage de Polycrate, en permettant de soupçonner que le prétendu apôtre est un simple presbytre, transfiguré par la légende. Ainsi, conclut M. Loisy, « la seule tradition proprement éphésienne est celle du tombeau ; la communauté d'Éphèse possédait la sépulture d'un Jean, disciple du Seigneur, que l'on croyait et disait l'auteur du quatrième Évangile[4]. » Voilà ce qu'il y a à retenir du témoignage de Polycrate.

On doit cependant en retenir aussi, observe M. J. Réville, qu'à cette époque la tradition d'Asie-Mineure ne connaissait déjà plus que Jean l'apôtre. « Le témoignage de Polycrate d'Éphèse, dit-il, est indépendant d'Irénée. Si faible que soit sa valeur historique, il n'en atteste pas moins la tradition qui avait cours à Éphèse à la fin du IIe siècle[5]. » M. Réville reconnaît

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 29, note 8.
[2] Id., *ibid.*, p. 30, note 1.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 19.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 30.
[5] J. Réville, *op. cit.*, p. 23.

encore que le récit, recueilli par Clément, sur le jeune prodigue converti, bien qu'il ne puisse « vraiment pas être considéré comme un document historique », « n'en atteste pas moins que, pour Clément comme pour Polycrate, l'apôtre Jean a vécu longtemps et a fini ses jours dans la région éphésienne. » Le critique ajoute : « Les récits légendaires des Actes de Jean eux-mêmes supposent une tradition analogue[1]. »

Il faut donc penser que la confusion du presbytre avec l'apôtre n'a pas été faite seulement par l'évêque de Lyon, et qu'elle était déjà accréditée, à Éphèse comme à Alexandrie, à l'époque où il la faisait lui-même. « Quelque notoriété que l'on accorde à l'ouvrage d'Irénée contre les hérésies, dit M. J. Réville, il n'est pas seul responsable de la tradition concernant la seconde carrière de l'apôtre Jean. Si elle doit son origine à la confusion entre le presbytre et l'apôtre, tous deux qualifiés de « disciple du Seigneur », il faut reconnaître que cette confusion a été faite par d'autres que par lui et a dû s'ériger en tradition dans l'Asie-Mineure même[2]. »

Bien plus, il faudrait reconnaître que cette tradition pouvait être déjà assez ancienne, puisqu'elle est attestée dès les années 155-160 par les montanistes et par saint Justin. « Justin lui-même, avoue M. Schmiedel, a dû tenir Jean d'Éphèse pour l'apôtre de ce nom, si, en attribuant, comme il fait, l'Apocalypse à l'apôtre, il s'est rendu compte que le livre, à raison de l'autorité réclamée par son auteur sur les Eglises d'Asie, avait été écrit par un dignitaire ecclésiastique hautement considéré en cette région[3]. » « Bien qu'il n'indique pas le lieu où l'Apocalypse a été composée, dit également M. Loisy, Justin admet implicitement le séjour de l'apôtre en Asie, ce séjour se trouvant attesté par le

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 24.
[2] Id., *ibid.*, p. 23.
[3] Schmiedel, art. *John*, col. 2507.

livre même[1]. » Mais la seule conclusion qu'on doive en tirer, c'est que la confusion des deux Jean, constatée chez Irénée et dans le reste de la tradition à la fin du second siècle, avait déjà été faite par Justin et par la tradition de son époque, si tant est qu'elle fût déjà entrée dans la tradition.

Ainsi, dit M. Harnack, « dans l'hypothèse où Jean l'apôtre n'est jamais venu en Asie, la confusion entre lui et le presbytre, disciple du Seigneur, serait à constater déjà pour les années 155-160 [2]. » « A supposer, dit également M. von Soden, que le texte soit authentique, Justin peut avoir été victime d'une erreur semblable à celle d'un de ses contemporains, qui a transformé Philippe l'évangéliste en Philippe l'apôtre [3]. » M. J. Réville s'en exprime encore plus fermement : « Déjà, dit-il, en parlant de l'Apocalypse, Justin Martyr l'attribue à l'apôtre... Ici l'erreur s'explique aisément. Le livre est écrit par un voyant nommé Jean. Il était naturel, en l'absence de toute autre détermination, de l'attribuer à l'apôtre Jean. Cette attribution a pu être facilitée par le fait qu'un certain presbytre nommé Jean a exercé une activité assez grande en Asie-Mineure à l'époque où l'Apocalypse fut écrite sous sa forme canonique. Comme on désignait fréquemment les apôtres sous le nom de « disciples du « Seigneur », il a pu s'établir très facilement une confusion entre le « disciple Jean » que nous appelons le presbytre pour le distinguer et le « disciple Jean » que nous appelons l'apôtre [4]. »

En résumé, la tradition favorable au séjour de l'apôtre Jean à Éphèse paraît, à première vue, imposante, étant donné, d'une part, que les témoignages

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 14.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 673.
[3] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 213.
[4] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 332.

d'Irénée, de Polycrate, de Clément d'Alexandrie, des Actes de Jean, la montrent déjà répandue dans les Églises, et implantée dans celle même d'Éphèse, au dernier quart du second siècle; d'autre part, qu'on la trouve attestée dès le temps des montanistes et de saint Justin. Mais cette tradition a contre elle des faits non moins importants : tout d'abord, le texte de Papias paraît garantir l'existence en Asie, aux environs de l'an 100, d'un Jean, simple presbytre, connu sous le nom de disciple du Seigneur ; ce Jean le presbytre, maître de Papias, au témoignage d'Eusèbe, sans douté aussi maître de Polycarpe, qui était compagnon de Papias, a précisément été confondu par Irénée avec l'apôtre Jean ; dans la lettre de Polycrate se constate d'ailleurs une confusion toute semblable entre Philippe l'évangéliste et Philippe l'apôtre, en même temps qu'un certain travail légendaire déjà opéré autour de la personne de Jean ; enfin, et surtout, il y a le silence des Épîtres de saint Ignace et la probabilité d'un martyre subi de bonne heure en Palestine par le fils de Zébédée. Ces faits suffisent à rendre suspecte la tradition; ils permettent même d'affirmer que le seul et véritable Jean d'Éphèse était le disciple palestinien, connu comme Jean le presbytre, et qu'il a été transformé par la légende en l'apôtre saint Jean.

Telle est la conclusion soutenue avec assurance par MM. H. Holtzmann, Bousset, Schmiedel, von Soden.

« On peut à peine en douter, dit en se résumant ce dernier critique : il n'y a absolument pas de vraie attestation en faveur de l'hypothèse qui a prévalu depuis la fin du IIIe siècle, à savoir que Jean, l'un des douze apôtres, ait jamais séjourné et travaillé à Éphèse. Cette hypothèse repose sur la confusion de Jean l'Ancien, en faveur duquel le témoignage est aussi digne de foi que possible, avec l'apôtre du même nom, confusion qui eut lieu au IIIe siècle et carac-

térise bien une époque qui abonde en grossières erreurs historiques [1]. »

M. Harnack ne va pas jusqu'à repousser toute idée d'un rapport de l'apôtre Jean avec l'Asie-Mineure. A son avis, « la question reste ouverte [2]. » Il déclare même que « l'estime si extraordinaire témoignée pour cet apôtre en Asie rend vraisemblable qu'il est venu une fois ou l'autre en cette contrée et que la chrétienté asiate s'est trouvée en relation personnelle avec lui » [3]. « Le fils de Zébédée a donc pu venir en ces lieux, comme y ont abordé parfois d'autres apôtres. Mais, ajoute M. Harnack, ce n'est pas lui qui a été proprement *l'Apôtre* et le surintendant ecclésiastique de l'Asie-Mineure : c'est bien plutôt le presbytre Jean, un Juif palestinien, d'éducation helléniste et, dans le sens large du mot, disciple du Seigneur [4]. »

M. Loisy se contente de formuler ainsi sa conclusion : « Le séjour et la mort de l'apôtre Jean à Éphèse ne sont pas des faits historiquement certains, on pourrait presque dire que ce ne sont pas des faits historiquement attestés : il y a des chances pour qu'on ait substitué dans la tradition Jean l'Apôtre à Jean l'Ancien, disciple du Seigneur [5]. »

M. J. Réville convient de « la difficulté inextricable du problème ». « Comment, dit-il, s'expliquer l'unanimité de la tradition ultérieure, au moins sur le point essentiel du séjour en Asie, si Jean l'apôtre n'est jamais venu en Asie ? » Néanmoins, il maintient fermement que cette tradition est erronée ; il croit même pouvoir en retracer la genèse première. Les véritables sources de la croyance au séjour éphésien de saint Jean seraient, d'une part, le fait que l'Apo-

[1] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 215.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678.
[3] Id., *ibid.*, p. 678, note 3.
[4] Id., *ibid.*, p. 678, 679.
[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 35.

calypse, considérée à tort comme son ouvrage, parce qu'elle se réclamait d'un auteur nommé Jean, appartenait visiblement à l'Asie-Mineure ; d'autre part, le souvenir gardé d'un certain presbytre du même nom, qui vécut précisément à Éphèse à l'époque où l'on plaçait la composition de cet écrit.

« L'attribution de l'Apocalypse à l'apôtre Jean, à Patmos, non loin d'Éphèse, les souvenirs du ministère d'un disciple du Seigneur nommé Jean dans la même région d'Asie, il n'en fallait pas davantage, dit M. Réville, pour attester l'activité missionnaire et littéraire d'un Jean qui, pour une génération ultérieure, ne pouvait plus être que Jean l'apôtre. Dès lors on fut obligé d'admettre que l'apôtre Jean avait exercé son ministère en Asie-Mineure jusqu'à un âge très avancé. Rien ne s'y opposait ; on ne savait pas où l'apôtre Jean était mort, pas plus du reste que les autres apôtres, sauf Judas, Jacques et Pierre[1]. »

Enfin, la croyance fut encore favorisée par l'attribution au même apôtre du quatrième Évangile. En effet, dit M. Réville, « c'est le second apostolat de l'apôtre Jean en Asie-Mineure, dont les contemporains ne savent rien, qui a été déduit du chapitre XXI du quatrième Évangile, et non le chapitre XXI qui a été composé pour s'appliquer d'une façon très détournée à la tradition[2]. »

§ III. — Examen critique.

La tradition du séjour éphésien de saint Jean se voit donc opposer aujourd'hui, par des critiques nombreux et considérés, diverses objections, que nous croyons avoir exposées fidèlement, sans en diminuer le nombre ni en affaiblir la portée. Quelle est la valeur exacte de ces objections ? Vont-elles à ruiner vérita-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 333.
[2] Id., *ibid.*, p. 331.

blement la thèse traditionnelle, ou même simplement à la rendre incertaine et douteuse? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Nous étudierons successivement la question du martyre de saint Jean en Palestine, celle du silence de la tradition asiatique touchant le séjour éphésien, enfin l'hypothèse de l'existence de Jean le presbytre et de sa confusion avec Jean l'apôtre.

***

Le martyre palestinien de saint Jean est attesté, nous dit-on, par un passage de Papias, que nous ont conservé deux chroniqueurs ecclésiastiques, le moine grec Georges Hamartolos, du IXe siècle, et le presbytre asiate Philippe de Side, du Ve siècle. Pour déterminer d'abord la portée réelle de cette donnée, supposée authentique, il convient de l'envisager dans le contexte où les deux documents la présentent.

Le passage de Georges Hamartolos est ainsi introduit : « Après Domitien règna Nerva pendant un an. Celui-ci, ayant rappelé Jean de l'île, le laissa libre d'habiter à Éphèse. Resté seul survivant d'entre les douze disciples, Jean, après avoir composé son Évangile, fut jugé digne du martyre. » Suit, à l'appui de cette affirmation, la citation du témoignage de Papias, avec la remarque sur l'accomplissement de la prophétie du Sauveur [1]. Après quoi, le chroniqueur poursuit : « Et en effet, Dieu ne saurait mentir. Le savant Origène lui-même, dans son commentaire sur Matthieu, affirme que Jean fut martyr (ou: rendit témoignage, μεμαρτύρηκεν), déclarant l'avoir appris des successeurs des apôtres. Enfin, de son côté, le très érudit Eusèbe dit, dans son Histoire ecclésiastique: « Thomas eut en partage la Parthie ; Jean, l'Asie, et ayant vécu là il finit ses jours à Éphèse [2]. »

Voir ci-dessus, p. 84.

Codex Coislinianus, 305. Dans Funk, *Patres apost.*, t. I, p. 368.

Ce contexte, il est facile de le voir, suppose nettement la vieillesse prolongée de saint Jean et son séjour en Asie. On fait une allusion expresse à l'exil de Patmos, que l'on associe au nom de Domitien, et au retour de l'exil, que l'on place sous Nerva (96-97). On suppose qu'Éphèse était la résidence de l'apôtre, avant son bannissement, et qu'il obtint la liberté d'y habiter encore après. On ne fait même pas difficulté de rappeler que, d'après Eusèbe, il y finit ses jours. C'est ce que permettait déjà de croire la manière dont était introduite la citation de l'évêque d'Hiérapolis, appelé « témoin oculaire » de Jean [1]. Il n'y a donc pas le moindre doute que l'auteur de notre Chronique n'ait admis le séjour et la mort de l'apôtre Jean à Éphèse.

Tel est également l'état du second témoignage. Le fragment attribué à Philippe de Side débute par ces mots : « Papias, évêque d'Hiérapolis, qui fut auditeur de Jean le théologien et compagnon de Polycarpe, écrivit cinq recueils de discours du Seigneur [2]. » Suit une appréciation, pareille à celle d'Eusèbe [3], sur le passage de Papias relatif aux deux Jean. Enfin, vient la référence au deuxième livre des Exégèses touchant le martyre de Jean le théologien et de son frère Jacques [4].

Or rien encore, dans cette notice, ne met d'une façon quelconque la mort de Jean en relation avec une période primitive du 1er siècle et une contrée autre que l'Asie-Mineure. Au contraire, il semble bien que l'auteur admet le séjour de l'apôtre en Asie, puisque, à la manière de Georges Hamartolos et à la manière de saint Irénée lui-même, il établit un rapport

[1] Voir ci-dessus, p. 84 : αὐτόπτης τούτου.
[2] *Codex Baroccianus*, *142*. Dans Funk, *op. cit.*, t. I, p. 366.
[3] Voir ci-dessus, p. 88.
[4] Voir ci-dessus, p. 85.

étroit entre Jean l'apôtre et l'évêque d'Hiérapolis, qu'il appelle son « auditeur ».

Ainsi, le fait incontestable est que les écrivains, auxquels sont attribuées les deux notices, ont nettement supposé le séjour de saint Jean en Asie-Mineure. Il faut sans doute en conclure qu'en insérant la mention du meurtre de l'apôtre par les Juifs, ils ont pensé à un martyre subi, non en Palestine, mais dans la même région où la tradition commune plaçait sa mort naturelle. Ainsi comprise, la donnée ne contredirait donc point la thèse du séjour éphésien.

Mais, dit-on, cette interprétation, valable en ce qui concerne les deux chroniqueurs, ne l'est plus, à prendre la donnée en elle-même : il est peu vraisemblable que le meurtre de Jean par les Juifs ait eu lieu en Asie, à l'époque de Trajan ; il se comprend bien, au contraire, en Judée et à une époque antérieure.

Cependant, il faut bien le dire, c'est là une pure hypothèse. Une chose certaine, c'est que l'apôtre Jean n'a pas péri en Palestine dans la même circonstance que son frère Jacques. Le livre des Actes [1], en effet, raconte la mise à mort de ce dernier, par ordre du roi Hérode, sans lui adjoindre aucunement son frère, ou plutôt en l'excluant positivement de ce martyre, puisqu'il a soin de nommer Jacques « le frère de Jean ». D'autre part, une dizaine d'années après (50-53), l'Épître aux Galates [2] mentionne expressément Jean — et l'on ne peut douter qu'il ne s'agisse de l'apôtre [3] — à côté de Pierre et de Jacques le Mineur, comme étant une des « colonnes » de l'Église.

Ainsi, le seul martyre palestinien déterminé, auquel fasse penser le soi-disant texte de Papias, se trouve impossible à admettre en ce qui regarde l'apôtre Jean.

[1] Actes, XII, 2.

[2] Galat., II, 9.

Malgré M. Schwartz, qui l'identifie à Jean Marc. Cf. Loisy, *Revue d'hist.*, 1904, p. 570.

C'est ce dont conviennent M. Schmiedel et M. Loisy, contre M. Schwartz [1].

Or, dès lors qu'on est obligé de séparer le sort de l'un et de l'autre frère, et de poser en fait que la formule attribuée à Papias, surtout par Philippe de Side, associe deux martyres nettement séparés dans le temps, rien ne permet plus de supposer que le second a néanmoins eu lieu avant l'époque de Trajan, comme rien n'empêche d'admettre qu'il ait eu lieu ailleurs qu'en Palestine. Sans doute, il ne semble pas qu'à la fin du Ier siècle les Juifs d'Asie-Mineure aient organisé des persécutions ouvertes contre leurs compatriotes dissidents ; mais de persécutions proprement dites il n'est pas question dans le texte de Papias. La formule : « mis à mort par les Juifs, » est appliquée à Jacques, qui périt directement par ordre d'Hérode Agrippa, et à la simple instigation des Juifs : on ne saurait affirmer que quelque chose d'analogue n'ait pu se produire pour son frère Jean à Éphèse. Ce qui, en tout cas, paraît certain, c'est que rien, dans le contexte de Papias, ne devait donner l'impression d'un martyre prématuré en Palestine, puisque l'un et l'autre chroniqueur, censés en dépendance de son ouvrage, parlent, à la façon des historiens ordinaires, du séjour de l'apôtre en Asie.

En résumé, la notice de Papias, même supposée authentique, ne saurait faire rien préjuger contre le séjour éphésien de saint Jean. Elle obligerait, sans doute, à admettre que l'apôtre a péri de mort violente, en des circonstances non déterminées, où serait intervenue de quelque manière la main des Juifs : elle se concilierait néanmoins, et avec l'apostolat de saint Jean en Asie-Mineure, et avec sa vieillesse prolongée jusqu'au temps de Trajan.

Hâtons-nous d'ajouter que cette hypothèse même

[1] Voir ci-dessus, p. 85 et 87.

ne s'impose en aucune façon. Que valent, en effet, les deux notices qu'on nous propose, et quel est leur rapport avec le texte authentique de Papias ?

La notice du *Codex Baroccianus* appartient à un document du VIIe ou du VIIIe siècle. Tout au plus remonterait-elle au Ve, si elle était extraite, comme le pense M. de Boor, de l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Side. Ce n'est là, au sentiment de M. J. Réville, « qu'une hypothèse très hasardée[1]. » Mais, cette hypothèse même fût-elle admise, le témoignage resterait assez tardif, et, d'autre part, sa valeur fort peu sûre. Il paraît certain, en effet, que nous n'avons pas affaire là à une citation précise. Il n'est pas probable que Papias ait nommé Jean l'apôtre avant son frère Jacques, étant donné que les deux frères sont énumérés habituellement dans l'ordre inverse[2], et que Jacques a sûrement péri bien avant son frère Jean. Encore moins Papias a-t-il dû appeler l'apôtre Jean « le Théologien », puisque ce titre ne paraît guère lui avoir été appliqué avant le IVe siècle[3]. M. Schmiedel en convient[4].

Dans ces conditions, il devient impossible de savoir ce qu'a bien pu contenir le texte de Papias, et, en particulier, si Jacques et Jean y figuraient expressément comme frères. M. Zahn a émis l'hypothèse que l'auteur des *Exégèses* aurait écrit simplement : « Jean et Jacques furent mis à mort par les Juifs, » le nom de Jean, mis en avant de Jacques, désignant, dans sa

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 21, note 2.

[2] S. Matthieu et S. Marc disent invariablement : « Jacques et Jean. » Cf. Matth., IV, 21 ; X, 2 ; XVII, 1 ; Marc, I, 19, 29 ; III, 17 ; V, 37 : IX, 2 ; X, 35, 41 ; XIV, 33. La même manière se retrouve dans S. Luc, V, 10 ; VI, 14 ; IX, 54. Seul, ce troisième évangéliste présente l'exception : « Jean et Jacques, » dans Luc, VIII, 51 ; IX, 28 ; Act., I, 13. Il semble bien que cette dernière manière est due à une estime toute particulière pour la personne de Jean. Cf. Act., XII, 12.

[3] Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 149 ; B. Weiss, *Einl.*, p. 349.

[4] Schmiedel, art. *John*, col. 2510.

pensée, non Jean l'apôtre, mais Jean-Baptiste[1]. Au jugement de M. Funk[2], cette conjecture peut être regardée comme certaine. On pourrait également supposer que les deux noms ne se trouvaient pas associés, dans l'ouvrage de Papias, en une notice commune, et que le chroniqueur, préoccupé de trouver un accomplissement à la parole du Seigneur concernant la destinée des deux frères, a rapproché des notices distinctes, les interprétant dans un même sens qui peut n'être point justifié.

Plus récent encore est le témoignage de Georges Hamartolos, qui écrivait au IXe siècle, et il est même fort probable que la notice en question n'est pas de lui. Cette notice ne figure que dans un seul manuscrit de la Chronique du moine bysantin. Les vingt-six autres manuscrits connus omettent tout le passage relatif au martyre de Jean, y compris la citation de Papias et celle d'Origène ; à la place de : « il fut jugé digne du martyre, » ils portent expressément : « il termina sa vie en paix[3]. »

Ce texte ordinaire est, à coup sûr, de bien meilleure venue. Il y a harmonie complète entre le début du passage, où saint Jean est représenté revenant de Patmos à Éphèse, survivant à tout le collège apostolique, s'éteignant enfin paisiblement, et la citation finale d'Eusèbe sur le séjour de l'apôtre en Asie et sa mort à Éphèse. Par contre, dans le *Codex Coislinianus*, la notice supplémentaire fait disparate avec tout le contexte de ce qui précède et de ce qui suit : l'idée d'une mise à mort par les Juifs se trouve intercalée de la façon la plus étrange entre deux attestations de la croyance traditionnelle sur sa vieillesse prolongée en Asie.

Ce n'est pas tout : la notice est nettement tendan-

[1] Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 150.
[2] Funk, *Patres apost.*, t. I, p. 367.
[3] Cf. Zahn, *op. cit.*, p. 148.

cieuse, et, pour une partie, fort inexacte. L'auteur tient à prouver que Jean, aussi bien que son frère, a accompli la parole du Christ, qui ne saurait mentir. A cet effet, il invoque, avec l'autorité de Papias, celle d'Origène. Or, il se trouve précisément que le docteur d'Alexandrie, dans le passage allégué, distingue en termes formels le sort des deux frères, présentant, pour tout « martyre » de Jean, le « témoignage » qui lui valut d'être condamné à l'exil. « Les fils de Zébédée, dit Origène, ont bu le calice et été baptisés du baptême, puisque, d'un côté, Hérode fit périr Jacques, le frère de Jean, par le glaive ; de l'autre, l'empereur des Romains, comme l'apprend la tradition, condamna Jean à l'île de Patmos, pour son témoignage rendu à la vérité [1]. »

Dans cet état des choses, la notice attribuée à Georges Hamartolos ne peut qu'être mise sur le compte d'un copiste postérieur, soucieux de montrer réalisée la prophétie du Christ, et, dans ce dessein, réunissant sans discernement, et avec des erreurs manifestes, le renseignement d'Origène et celui de Papias. On ne peut faire grand fond sur le témoignage d'un interpolateur aussi tardif et aussi peu judicieux.

Il est d'ailleurs à croire que le témoignage n'est pas indépendant de celui qu'on attribue à Philippe de Side. Plus on s'éloigne, en effet, du IXe siècle, moins il devient probable qu'un copiste ait encore eu entre les mains l'ouvrage de Papias. Surtout, la manière d'introduire l'attestation de ce dernier coïncide, d'une manière assez caractéristique, avec celle de la notice précédente : de part et d'autre, l'ouvrage de l'évêque d'Hiérapolis est désigné par les mêmes mots de κυριακὰ λόγια, et le second livre auquel on se réfère, par la même expression singulière : δεύτερον λόγον [2]. On a

[1] Origène, *In Matth.*, t. XVI, c. 6.

[2] Le titre exact de l'ouvrage, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 1, était : λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, ou ἐξηγήσεις. Saint Iré-

donc tout lieu de penser que l'auteur de la seconde notice ne fait qu'utiliser la première, à moins que toutes deux ne dérivent d'une source commune, où le renvoi à l'ouvrage de Papias était ainsi exprimé. Nous n'aurions donc plus, en faveur du texte de Papias, deux témoignages indépendants, mais un seul, dont la valeur serait rendue fort suspecte [1].

Quoi qu'il en soit, il est un fait assuré contre lequel ne sauraient prévaloir ni l'un ni l'autre de ces témoignages, isolés et tardifs. C'est que pas un seul des auteurs, qui, antérieurement à nos documents, ont connu et utilisé l'ouvrage de Papias, ne fait la moindre allusion à un martyre du plus jeune fils de Zébédée, et que tous, au contraire, admettent comme une vérité incontestable son séjour et sa mort en Asie.

Eusèbe, qui prétend relever l'erreur de saint Irénée au sujet du maître de Papias, et tirer du livre même de l'évêque phrygien la preuve qu'il fut disciple, non de Jean l'apôtre, mais de Jean le presbytre, Eusèbe ne dit pas un mot du prétendu martyre de saint Jean ; bien plus, sans l'ombre d'une restriction, il présente comme un fait traditionnel bien établi la survivance de l'apôtre en Asie jusqu'au temps de Trajan [2].

Quelques critiques, comme M. H. Holtzmann [3] et M. Schmiedel [4], insinuent qu'Eusèbe a pu ranger cette

née, *C. H.*, V. XXXIII, 4, le déclare divisé en cinq *livres*, πέντε βιβλία, dont il cite le quatrième. De même est-ce le *livre* premier et le *livre* quatrième que cite Maxime le Confesseur. Dans Funk, *Patres apost.*, t. I, p. 364 : fragm. VIII et IX.

[1] Cf. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 369. — L'authenticité de la notice attribuée à Papias est également rejetée, quoique pour des raisons un peu divergentes, par Lightfoot, *Essays on supernatural Religion*, p. 212 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 666 ; Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 147-151 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 228-234.

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, XXIII.

[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 471.

[4] Schmiedel, art. *John*, col. 2511.

donnée parmi les choses « extraordinaires » et plus ou moins « légendaires » qu'il trouvait en Papias et croyait devoir négliger [1]. C'est une simple supposition, et elle a contre elle qu'Eusèbe ne passe pas seulement sous silence cette donnée, mais soutient positivement et sans hésitation la tradition contraire, alors qu'il prend pourtant la peine de distinguer l'apôtre du presbytre.

Nous connaissons d'ailleurs, par des échantillons, les singularités de Papias que laissait de côté Eusèbe : c'étaient, nous apprend cet historien lui-même, des récits merveilleux, comme celui d'une résurrection de mort opérée récemment, celui d'une coupe de poison avalée par Juste Barsabas ; ou bien des doctrines étranges, comme celle d'un règne de mille ans à passer sur la terre après la résurrection des corps [2]. Or, une notice sur le meurtre de saint Jean par les Juifs était une tout autre chose. L'historien y aurait vu sans doute une donnée de valeur, au sujet de ce Jean qui tenait tant de place dans la tradition ; il l'aurait combinée, comme les auteurs de nos deux documents, avec le séjour de l'apôtre en Asie, ou bien s'en serait autorisé pour suspecter le témoignage de saint Irénée sur ce point, comme il le suspecte au sujet du véritable maître de Papias. A coup sûr, l'attitude si ferme d'Eusèbe par rapport au séjour éphésien de saint Jean rend plus que douteuse l'authenticité de la notice qu'on prête à l'évêque d'Hiérapolis.

Saint Irénée, lui aussi, a lu et exploité les *Exégèses* de Papias, et l'ouvrage n'a pas davantage été ignoré des principaux écrivains de la fin du IIe siècle et du IIIe. Or, nous l'avons vu, la tradition universelle, à cette époque, enseigne sans la moindre hésitation, le séjour de saint Jean à Éphèse, un siècle

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 8, 11 : παράδοξά τινα ... τινα ἄλλα μυθικώτερα.

[2] Id., *ibid.*

auparavant. Comment expliquer cette fermeté de croyance, d'une part, ce silence absolu sur la donnée contraire de Papias, d'autre part, si l'évêque d'Hiérapolis a parlé dans les termes que l'on suppose ?

Bien étrange est l'explication que tente M. Schmiedel : « Irénée, dit-il, et les autres étaient déjà si profondément convaincus de l'identité de Jean d'Éphèse avec Jean l'apôtre, que très probablement ils ont dû regarder comme une simple bévue, et par conséquent passer sous silence, une allégation contraire de ce Papias, qu'en d'autres points ils estimaient hautement[1]. » Mais, comment s'expliquer précisément qu'Irénée et les autres aient pu si profondément se convaincre de l'identité de Jean d'Éphèse avec Jean l'apôtre, si le martyre palestinien du fils de Zébédée était assez connu en Asie-Mineure, dès avant le milieu du second siècle, pour que Papias ait pu le rapporter dans son ouvrage en termes aussi exprès ?

Il paraît impossible d'opposer sérieusement à ce grand fait de la tradition commune, constatée sur les lieux mêmes, moins d'un siècle après l'événement, un soi-disant texte de Papias, signalé par les deux seuls témoins, tardifs et suspects, que l'on sait. « Il faut concéder, avoue M. Schmiedel, que l'ignorance qu'affectent tous les Pères de l'Église, avant Philippe de Side, ou ses abréviateurs, vis-à-vis de la donnée de Papias, est très remarquable[2]. » M. Harnack trouve le fait si remarquable qu'il croit « devoir laisser hors de considération cette notice tardive, soi-disant extraite de Papias ». « Comment croire, dit-il, qu'une telle notice remonte au second siècle, et figurait dans un ouvrage qu'ont lu un Irénée, un Eusèbe, et beaucoup d'autres ? Ont-ils donc tous ensemble passé la notice sous silence[3] ? »

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2511.
[2] Id., *ibid.*
[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 666. Cf. Renan, *Les Évangiles*, 1877, p. 431, note 2.

De son côté, M. J. Réville déclare le témoignage de Georges Hamartolos « bien isolé et d'une provenance trop incertaine pour résoudre la question johannique ». Parlant du recueil d'extraits découvert par De Boor : « la valeur historique de ce genre de recueils, dit-il, est bien faible et ne suffit pas à renforcer l'autorité historique si fragile d'un chroniqueur bysantin [1]. » Enfin, examinant l'ensemble de la tradition la plus ancienne, il exprime ainsi sa conclusion : « La tradition populaire a maintes fois inventé des martyres pour honorer des personnages vénérables de l'antiquité chrétienne, mais il est en dehors de toute analogie qu'elle ait privé un apôtre de la gloire du martyre pour lui attribuer une longue et paisible vieillesse... Le seul point qui, au milieu de toutes ces obscurités, paraisse très clair, c'est que, si Papias avait raconté le martyre de Jean par les Juifs, Irénée, Eusèbe et tous les autres lecteurs de Papias n'auraient pas manqué de signaler cette fin glorieuse de l'apôtre [2]. » Cette observation de M. Réville paraît décisive.

A défaut du témoignage de Papias, peut-on invoquer la parole évangélique sur le calice du Sauveur, que Jean doit partager avec Jacques ? Plus affirmatif que M. Albert Réville et M. Bousset, M. Loisy présente ce dernier témoignage comme « évident » [3]. Mais, si l'allusion à un martyre déjà subi par Jean est si évidente, comment se fait-il que M. Loisy l'ait mentionnée pour la première fois au mois de novembre 1904, dans une *Chronique biblique*, et qu'il n'en ait pas dit un mot, en 1903, dans son *Quatrième Évangile*, où il se contentait de résumer en une note la question du témoignage de Papias, la déclarant discutée par les critiques et non résolue ? Comment se fait-il encore que cette évidence échappe à M. Jean Réville, qu'elle

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 21.
[2] Id., *ibid.*, p. 22.
[3] Voir ci-dessus, p. 87.

n'attire pas la moindre considération de M. Harnack, qu'elle ne soit même pas signalée par M. Schmiedel ? Il faut croire que cette évidence n'est pas très objective.

Et, en effet, même en se plaçant au point de vue de M. Loisy, c'est-à-dire en prenant la déclaration de Jésus comme une prédiction calquée par l'évangéliste sur le fait accompli, M. Jean Réville estime que l'événement visé peut être tout autre chose qu'une mort sanglante de l'apôtre Jean. « Peut-être, dit-il, l'arrestation de Jean et de Pierre par les autorités juives, d'après le livre des Actes (chapitres IV et V), a-t-elle suffi à lui assurer dans la tradition galiléenne la réputation d'avoir souffert pour son maître ? Peut-être y a-t-il autre chose que nous ne connaissons pas [1] ? »

Il n'est d'ailleurs aucunement nécessaire de faire dépendre le texte évangélique d'expériences ultérieures. La parole du Maître peut se comprendre comme annonce générale des souffrances et persécutions qui attendent Jacques et Jean, aussi bien que les autres apôtres. Assez souvent le Sauveur prédit à ses disciples les épreuves qui les menacent [2], les serviteurs ne pouvant être mieux traités que le maître [3]. Dans la circonstance présente, il ne s'adresse particulièrement aux deux fils de Zébédée que parce qu'ils sont venus ensemble lui demander les premières places dans son royaume. La requête des deux frères étant supposée — et on ne voit pas qu'elle ait pu être imaginée par la tradition primitive — la réponse du Sauveur suit naturellement. A tant faire que de regarder le récit évangélique comme un reflet de l'histoire postérieure, il faudrait dire, avec M. Schwartz, que les deux frères sont associés dans la prédiction du martyre parce qu'ils l'ont été dans sa réalisation. Mais M. Loisy

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 22.
[2] Marc, VIII, 34 ; Matth., V, 5, 10-12 ; IX, 15 ; X, 17 sq., etc.
[3] Matth., X, 24.

lui-même convient que Jacques seul a péri en l'an 41, et que Jean survivait encore en l'an 52.

Au surplus, pour supposer à la déclaration de Jésus l'origine que prétend M. Loisy, il serait nécessaire d'admettre que le martyre sanglant des fils de Zébédée avait fait sur l'Église primitive une impression profonde : si profonde que la tradition consignée dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, en aurait fait après coup l'objet d'une prédiction du Sauveur. Or, s'il en est ainsi, comment se fait-il que seul le martyre de Jacques soit relaté dans la tradition la plus ancienne, celui de Jean totalement ignoré ?

Le récit même des Évangiles cependant aurait contribué à en garder le souvenir. Ce récit dut de bonne heure frapper les esprits : il était naturel de mettre le « calice » et le « baptême », dont parlait le Sauveur, en rapport avec le calice de sa Passion et le baptême de sa mort; et dès lors se posait instinctivement la question du martyre des deux frères. Or, encore une fois, comment se fait-il que personne, avant l'interpolateur de Georges Hamartolos ou peut-être Philippe de Side, ne paraisse avoir songé que le texte évangélique réclamait aussi pour Jean un martyre sanglant? Comment se fait-il qu'au second siècle, l'expression employée par le Sauveur ait été regardée comme caractéristique du martyre, ainsi qu'il apparaît dans la lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe [1], qu'en même temps on ait réellement tenu l'apôtre Jean pour « martyr » ou « témoin », comme il résulte de l'attestation de Polycrate d'Éphèse [2], et que néanmoins personne

[1] *Martyrium S. Polycarpi*, XIV. Dans Funk, *Patres apost.*, t. I, p. 330 : « Je vous rends grâces de m'avoir admis, en ce jour et à cette heure, à prendre rang parmi les martyrs, pour *participer au calice de votre Christ.* »

[2] Ci-dessus, p. 77. J. Réville, *op. cit.*, p. 22, note 1 : « Le mot μάρτυς ne peut pas signifier sous la plume de Polycrate, à la fin du IIe siècle, que Jean soit mort martyr, puisque la tradition de sa

n'ait songé pour lui à d'autre « témoignage » offert au Christ que celui des persécutions endurées pour la parole de Dieu [1], de la coupe de poison impunément avalée devant Domitien, de la chaudière d'huile bouillante, et surtout de l'exil de Patmos [2] ? Cela prouve, sans doute, d'une part, que l'on ne croyait pas nécessaire de presser la parole du Sauveur dans le sens indiqué par M. Loisy ; d'autre part, qu'aucun soupçon n'existait d'une mort violente subie par saint Jean, ou plutôt que très ferme était l'assurance qu'un martyre de ce genre ne pouvait lui être attribué.

Nous pouvons donc conclure que ni le passage allégué des deux premiers Évangiles, ni le soi-disant texte de Papias sur le martyre des fils de Zébédée, ne constitue un argument valable contre la thèse du séjour éphésien de saint Jean. Les difficultés opposées sur ce point préliminaire ne peuvent créer une présomption sérieuse contre le bien-fondé de la tradition primitive ; elles s'évanouiront d'elles-mêmes, si par ailleurs nous

mort au terme d'une vieillesse prolongée est déjà généralement établie à cette époque. D'ailleurs, comme l'observe fort bien M. Zahn (*Einl.*, t. II, p. 465), dans ce cas la qualification de μάρτυς aurait été mise à la fin, après διδάσκαλος. »

[1] Apoc., I, 2, 9.

[2] Cf. Origène, cité ci-dessus, p. 115 ; Théophylacte, *In Matth.*, XX, 23 : « Hérode fit mettre à mort Jacques, et Trajan condamna Jean (à l'exil) pour le témoignage qu'il rendait à la parole de vérité. » Saint Jean Chrysostome, *De petitione filiorum Zebedaei, contra Anomaeos*, hom. VIII, 5 : « Le Seigneur faisait allusion à leur mort, car Jacques eut la tête coupée et Jean subit la mort de bien des manières. » Cf. *In Matth.*, hom. LXIX, 1 ; LXXVI, 2 ; *In Epist. ad Ephesios*, argumentum. Victor de Capoue (dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 288) attribue à saint Polycarpe cette explication de la prophétie du Sauveur : « Jacques finira par le martyre sanglant ; son frère Jean, après avoir souffert persécutions et exils, ne sera point martyrisé lui-même, mais le Christ a néanmoins estimé martyr celui qui dans son âme était ainsi disposé au martyre. »

parvenons à établir pleinement la vérité de cette tradition[1].

***

Le silence de la tradition asiatique[2], dans la première partie du second siècle, paraît demander une appréciation semblable. Ce silence, au premier abord, est étonnant : il ne saurait être décisif. Peut-être même se comprend-il suffisamment, dès qu'on le regarde de plus près.

Pour ce qui est de Polycarpe, en effet, il n'a pas de quoi beaucoup surprendre, lorsque l'on considère que nous n'avons plus de l'évêque de Smyrne qu'une seule lettre, et qu'elle est écrite aux chrétiens de Philippes, à qui il n'avait pas de raison de rappeler en particulier le souvenir de saint Jean. Au surplus, la réserve de l'Épître aux Philippiens paraît compensée surabondamment par les traditions orales du même Polycarpe à saint Irénée.

A plus forte raison, le pape saint Clément, écrivant aux Corinthiens, a-t-il pu envisager comme passée la génération des apôtres, à une époque où depuis longtemps avaient disparu l'ensemble des disciples du Christ, et en particulier ceux qui intéressaient davantage les Églises de Rome et de Corinthe, sans que l'on doive être trop surpris qu'il ne mentionne pas

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2511 convient que la donnée de Papias n'a chance d'être authentique qu'à la condition de viser Jean l'apôtre, comme distinct de Jean d'Éphèse. « La croyance, dit-il, que le Jean d'Asie-Mineure n'a pas fini ses jours par le martyre est si fermement établie, sitôt après Papias, qu'il est difficile de croire que celui-ci ait pu dire le contraire... Il en va tout autrement si Papias a simplement voulu dire que Jean l'apôtre, distinct de Jean d'Éphèse, a été mis à mort par les Juifs, ailleurs qu'en Asie-Mineure, par exemple en Palestine. » L'hypothèse sera donc ruinée d'une façon décisive, dès lors que nous aurons établi l'identification absolue de Jean d'Éphèse avec le fils de Zébédée.

[2] Voir ci-dessus, p. 83.

la survivance exceptionnelle de l'apôtre saint Jean.

Le silence de saint Ignace lui-même n'est pas, semble-t-il, aussi étrange qu'on le prétend. L'évêque d'Antioche, en effet, n'a pas précisément l'intention d'énumérer aux chrétiens d'Éphèse leurs titres de gloire, ni même d'insister sur leurs relations avec saint Paul. Il est manifeste que, dans le passage en question, son esprit est principalement dominé par l'idée du martyre : il songe à ce qui l'attend, au terme de son voyage ; cette perspective lui rappelle l'apôtre des Gentils, qui, lui aussi, est allé d'Éphèse à Rome pour y rendre témoignage au Christ ; si bien qu'Éphèse lui apparaît comme le chemin du martyre pour Paul et pour lui-même. Il n'y a donc pas à s'étonner que, sous cette préoccupation du martyre sanglant, le nom de Paul soit plutôt venu sous sa plume que celui de Jean.

On peut d'ailleurs douter qu'Ignace garde, au sujet de saint Jean lui-même, un silence absolu. Tout à côté de l'endroit où il évoque le souvenir de saint Paul, il rappelle que « les chrétiens d'Éphèse ont constamment adhéré aux apôtres dans la vertu de Jésus-Christ »[1]. Or, pourquoi mentionner *les* apôtres, sinon parce qu'Éphèse avait à se glorifier de relations autres que celles qui l'unissaient à l'apôtre des Gentils ? M. Harnack tient pour « souverainement probable que le fils de Zébédée était parmi les apôtres qu'Ignace avait ainsi en vue »[2]. C'est également la pensée de M. Bousset[3] et de M. Drummond[4]

En tout cas, ce qui empêche d'attacher trop d'importance au silence de ces anciens témoins, c'est qu'il n'est ni moins complet ni moins singulier au sujet de

[1] Ignace, *Ad Ephesios*, XI, 2 : οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 679.

[3] Bousset, *Offenb.*, p. 36, note 4.

[4] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 215, 216.

Jean d'Éphèse, supposé Jean le presbytre, et qu'à ce point de vue pourtant on est bien obligé de le juger sans signification. Si, malgré le silence de Polycarpe et d'Ignace, on admet comme indubitable l'existence à Éphèse, vers la fin du ier siècle, d'un personnage assez considérable pour être regardé comme l'auteur de l'Apocalypse et le disciple préféré de Jésus, assez éminent pour marquer dans la tradition asiatique l'empreinte profonde que nous savons, au point d'apparaître le véritable fondateur des Églises d'Asie-Mineure, éclipsant le souvenir de saint Paul lui-même [1], ce même silence ne peut constituer une difficulté beaucoup plus grande lorsque l'on prétend voir en ce Jean d'Éphèse l'apôtre saint Jean [2].

M. Loisy a donc bien raison de parler des « réserves qu'une sage critique peut et doit faire sur les arguments de ce genre » [3]. « Le silence des documents primitifs, dit M. Drummond, bien que regrettable, ne fournit pas contre la tradition un argument solide [4]. » Sans doute, ce silence demande à être compensé par des garanties spéciales, reconnues à la tradition ultérieure ; mais il est susceptible de recevoir cette compensation, et peut-être nous sera-t-il donné de constater que des témoins plus anciens encore, dans cette même Asie-Mineure, à savoir le livre de l'Apocalypse et l'appendice du quatrième Évangile, ne sont pas sans attester d'une façon assez claire le séjour de l'apôtre Jean en Asie.

***

Tout l'intérêt de la question se porte donc sur l'étude de la tradition du second siècle concernant la per-

[1] Bousset, *Offenb.*, p. 36.

[2] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 217-219; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 66-68 ; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 1906, p. 138.

[3] Cité ci-dessus, p. 83.

[4] Drummond, *op. cit.*, p. 216, cf. p. 219.

sonne de Jean d'Éphèse. La conclusion de l'enquête préalable, menée jusqu'ici, est que rien ne s'oppose à ce que ce Jean d'Éphèse soit l'apôtre Jean : il s'agit maintenant d'examiner s'il ne l'est pas véritablement.

Une première chose à tirer au clair est l'existence de ce presbytre Jean, que l'on prétend avoir été confondu avec Jean l'apôtre dans la tradition d'Asie-Mineure. Or, à examiner les faits, on constate d'abord que ce personnage n'apparaît dans aucun document connu de la littérature chrétienne, antérieure à Eusèbe, autre que le texte même de Papias rapporté par cet historien. Bien plus, aucune trace ne devait exister de ce personnage dans les nombreux écrits, aujourd'hui disparus, qu'a utilisés l'évêque de Césarée. C'est ce que montre un examen attentif de son procédé d'argumentation.

Toute la discussion d'Eusèbe se rattache à la question de la canonicité de l'Apocalypse. L'Apocalypse a été, depuis le IIe siècle, exploitée par les millénaristes, qui ont prétendu y appuyer leurs grossières erreurs sur le règne de mille ans. Leurs adversaires se sont demandé si un livre, dont on s'autorisait pour de telles doctrines, était bien l'œuvre d'un apôtre, et méritait de figurer au canon des Écritures. Plusieurs l'ont rejeté : Eusèbe ne l'ignore pas, et, opposé qu'il paraît lui-même à l'erreur millénaire, il relève soigneusement cette contradiction. Discutée par des anciens, l'Apocalypse lui semble devoir être rangée parmi les écrits de canonicité douteuse. Du même coup, il se pose la question de son authenticité. Le livre se réclame d'un auteur nommé Jean : mais, si l'on ne veut regarder l'ouvrage comme canonique, ce Jean ne peut être le disciple aimé du Seigneur ; c'est donc un autre personnage, simple homonyme de l'apôtre ; peut-être serait-ce ce Jean le presbytre que paraît mentionner le prologue de Papias ? Telle est la marche de la pen-

sée d'Eusèbe, comme il est aisé de s'en rendre compte en parcourant la suite de son Histoire.

A-t-il à énumérer les écrits de l'apôtre Jean : « Il faut en premier lieu, dit-il, recevoir sans hésitation son Évangile, bien connu des diverses Églises qui sont sous le ciel. » « Outre l'Évangile, la première Épître aussi est admise sans conteste par tous, anciens et modernes ; les deux autres sont discutées. Quant à l'Apocalypse, les opinions se partagent encore aujourd'hui en divers sens. Mais c'est une affaire qui sera examinée en temps convenable, d'après le témoignage des anciens[1]. » Dresse-t-il le catalogue des Écritures reconnues de tous : « On y joindra, si l'on veut, dit-il encore, l'Apocalypse de Jean ; mais à ce sujet nous ferons connaître les opinions en leur temps. » Un peu après : « Parmi les livres discutés, et néanmoins reçus de la plupart, il y a... la deuxième et la troisième Épitres dites de Jean, soit qu'elles aient véritablement pour auteur l'évangéliste, soit qu'elles proviennent d'un écrivain du même nom. Parmi les apocryphes... on mettra encore, si l'on veut, l'Apocalypse de Jean, que quelques-uns, comme je l'ai dit, excluent, tandis que les autres l'adjoignent aux écrits unanimement reçus[2]. »

Précisément, lorsque, parcourant la suite de l'histoire, il vient à rencontrer le nom de Denys d'Alexandrie, Eusèbe s'étend avec complaisance sur les idées émises par ce Père touchant l'origine de l'Apocalypse. Denys, évêque d'Alexandrie, au IIIe siècle (vers 248-264), avait entrepris de réfuter l'erreur millénariste d'un évêque égyptien, nommé Népos. Comme celui-ci prétendait établir son erreur sur la Révélation de Jean, son contradicteur crut devoir discuter la valeur de cet écrit. Il commence par rappeler, en faisant allusion aux Aloges et à Caïus de Rome, que l'ouvrage a

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, XXIV.
[2] Id., *ibid.*, III, XXV.

été autrefois déclaré non johannique et attribué à Cérinthe. Lui-même cependant répugne à cette pensée. « Pour moi, dit-il, je n'oserais pas rejeter le livre, car beaucoup de frères en font grand cas ; mais l'idée que j'en ai, c'est qu'il dépasse la portée de ma compréhension et qu'il se trouve en chacun de ses détails un sens caché et tout à fait admirable. »

A qui donc l'attribuer ? « Que le livre soit d'un auteur nommé Jean, je n'en disconviens pas, puisqu'il se désigne ainsi. Je proclame même que c'est l'œuvre d'un homme saint et inspiré de Dieu. Mais, ce que je n'accorderais pas facilement, c'est que ce Jean soit l'apôtre, le fils de Zébédée et frère de Jacques, l'auteur de l'Évangile appelé selon Jean et de l'Épître catholique. A voir, en effet, le génie de ces deux groupes d'écrits, la forme du langage, l'économie générale de l'œuvre, je conjecture qu'ils ne sont pas du même auteur... Que l'auteur de cet ouvrage soit Jean, il l'affirme : il faut le croire ; mais quel est ce Jean, c'est incertain... Je crois qu'il y a eu plusieurs homonymes de Jean l'apôtre, qui, par affection pour lui, par admiration pour sa personne, par désir d'être pareillement aimés du Seigneur, ont ambitionné de porter son nom... De fait, on trouve mentionné, dans les Actes des apôtres, un autre Jean, surnommé Marc, que Barnabé et Paul emmenèrent avec eux... Est-ce lui l'auteur de l'Apocalypse ? Il ne semble pas, car on ne voit pas qu'il les ait accompagnés en Asie... Je pense donc que c'est un autre, un de ceux qui ont vécu en Asie : on dit, en effet, qu'à Éphèse il y a deux tombeaux, qui tous deux sont appelés tombeaux de Jean[1]. » D'après Denys d'Alexandrie, l'Apocalypse pourrait donc être d'un Jean, homonyme de l'apôtre, dont le tombeau se trouverait également à Éphèse, mais par ailleurs totalement inconnu.

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, xxv.

Enfin, Eusèbe expose son opinion personnelle sur l'origine du livre discuté. C'est à propos des ouvrages de Papias et du fameux passage où figure à deux reprises le nom de Jean. Après en avoir fait l'exégèse de la manière que nous avons vue, et rappelé les dires de certaines personnes au sujet des deux Jean, ayant chacun leur tombeau à Éphèse[1], il ajoute : « A quoi il est nécessaire de prêter attention, car il est vraisemblable que l'Apocalypse, inscrite au nom de Jean, a été révélée au second, si l'on ne veut pas du premier[2]. »

En toute cette argumentation, deux choses importantes sont à relever. Tout d'abord, rien de plus saisissable que la manière hésitante dont l'historien propose l'attribution de l'Apocalypse à Jean le presbytre. Il note la chose comme en passant; c'est une simple hypothèse, qu'il donne pour « vraisemblable », et encore l'offre-t-il seulement à ceux qui ne voudraient pas de Jean l'apôtre pour auteur de cet écrit. Il était difficile de se prononcer d'une façon moins catégorique. Évidemment, Eusèbe risque une conjecture personnelle, qu'il n'entend nullement garantir d'une manière ferme et assurée.

Ce qui ne ressort pas moins nettement, c'est le manque absolu d'appui que devait trouver l'existence de ce presbytre Jean du côté de la tradition antérieure. Eusèbe avait, sans nul doute, intérêt à montrer le bien-fondé de son hypothèse, et l'on peut être certain qu'il a cherché à l'appuyer de la meilleure façon. Or il est manifestement réduit à tirer l'existence de Jean le presbytre du petit texte de Papias, interprété par lui-même. Lui, qui avait à sa disposition tant de documents primitifs, aujourd'hui perdus, qui les a si minutieusement analysés et comparés, ainsi qu'il apparaît en tout son ouvrage, n'a pu découvrir la plus minime allusion à ce soi-disant presbytre Jean. Tout ce qu'il

[1] Voir ci-dessus, p. 88.
[2] Eusèbe, *ibid.*, III, XXXIX.

a trouvé à l'appui de son interprétation se borne au témoignage de certaines gens qui ont cru, non précisément à l'existence distincte du presbytre mentionné par Papias, mais simplement à deux Jean d'Asie-Mineure, tous deux enterrés à Éphèse.

Dans ce témoignage, allégué d'une manière très vague et, il semble bien, fort timide, on reconnaît immédiatement la conjecture de Denys d'Alexandrie. Que vaut cette conjecture elle-même ? Il est clair que l'évêque d'Alexandrie la fonde uniquement sur des considérations de critique interne. L'Apocalypse est d'un auteur nommé Jean ; mais ce livre diffère trop du quatrième Évangile pour être de la même main ; donc le Jean de l'Apocalypse doit être un autre que l'évangéliste Jean. C'est toute l'argumentation de Denys. Il a si peu à s'appuyer sur un témoignage traditionnel, qu'il se déclare incapable d'identifier son personnage supposé : c'est sans doute quelque écrivain de ce nom, ayant vécu, comme l'apôtre, en Asie. De Jean le presbytre, il n'est pas même question : Denys en ignore tout à fait l'existence.

A peine apporte-t-il, en confirmation de son hypothèse, le dire relatif aux deux tombeaux éphésiens. Mais rien de plus incertain que ce témoignage même, présenté vaguement sous la forme d'un « on-dit ». « C'est évidemment un argument très faible, » dit M. Harnack [1]. A supposer qu'il repose sur quelque fondement — et l'on a le droit d'en douter — ce peut être simplement une allusion à deux monuments consacrés à la mémoire du même personnage. C'est ce que l'on pensait déjà au temps de saint Jérôme [2], et nous avons vu

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I. p. 662, note 1.

[2] S. Jérome, *De viris illustr.*, 9 : *Cujus (sc. Johannis presbyteri) et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur et nonnulli putant duas memorias ejusdem Johannis evangelistæ esse.* Il est à remarquer que ce dire même consacrerait expressément la tradition de la sépulture éphésienne de l'apôtre Jean, Duchesne, *op. cit.*, p. 143, note 1 : « L'histoire des deux tombeaux.

qu'aujourd'hui même les critiques ne veulent reconnaître qu'un seul Jean d'Éphèse[1].

Un vague « on-dit », de signification très douteuse, voilà donc tout le fondement que trouve l'existence du presbytre Jean, en dehors du texte de Papias. Il faut avouer que c'est peu de chose, ou plutôt qu'on doit le tenir pour nul.

Cependant, Eusèbe n'a pas seulement été incapable de confirmer par le plus petit document historique son exégèse du prologue de Papias ; il n'a rien dû trouver, dans le reste même de l'écrit, qui pût confirmer son interprétation. Toute son argumentation, en effet, repose sur l'analyse interne du fameux fragment. Il rapporte bien que Papias se dit l'auditeur de Jean le presbytre et d'Aristion, et qu'il leur attribue personnellement nombre de traditions consignées dans son ouvrage ; mais cela ne nous instruit en aucune façon sur la distinction de ce presbytre par rapport à l'apôtre. Pour établir cette distinction, l'historien se cantonne exclusivement dans le prologue : il cite le passage où Jean est nommé deux fois ; il fait constater que le second Jean apparaît différent du premier ; mais il se borne à cette critique interne. On peut donc être assuré que, dans les cinq livres de l'évêque d'Hiérapolis, rien ne paraissait à Eusèbe apte à établir, d'une façon indépendante, l'individualité de son personnage.

S'il en est ainsi, l'opinion de l'historien de Césarée, au sujet de Jean le presbytre, n'a d'autre valeur que celle du texte sur lequel il prétend l'appuyer. Or, ce texte, le critique moderne a le droit de l'interpréter par lui-même, avec une entière indépendance vis-à-vis du vieil historien, puisqu'il se trouve exactement

mise en avant, comme un on-dit, par Denys d'Alexandrie, n'est pas confirmée par la tradition monumentale d'Éphèse ; à Éphèse on n'a jamais parlé que d'un seul sanctuaire et d'un seul Jean. »

[1] Ci-dessus, p. 89.

dans la même situation, avec les mêmes ressources, et peut-être sans le même préjugé, pour faire cette interprétation.

Actuellement, nous l'avons vu[1], un assez grand nombre de critiques adhèrent encore au sentiment d'Eusèbe, et, après lui, croient pouvoir déduire du passage de Papias l'existence à part d'un Jean le presbytre. En admettant d'abord que cette interprétation soit fondée, qu'aurait-on à en conclure par rapport au séjour éphésien de saint Jean ?

La confusion de l'apôtre avec le presbytre ne peut se comprendre que si ce dernier résidait effectivement à Éphèse et avait été le maître réel de Papias. Or il faut convenir que notre texte ne nous instruit en aucune façon sur l'un ni l'autre de ces deux points. Tel qu'il est communément interprété, il nous apprend seulement que le presbytre Jean était, avec Aristion, un des principaux traditionnistes dont Papias pouvait encore, au moment où il écrivait, recueillir le témoignage, par l'intermédiaire de ceux qui les avaient suivis. Mais où se trouvait cet Ancien ? Était-il à Éphèse ? Avait-il été entendu de l'évêque d'Hiérapolis lui-même ? C'est ce que le texte ne nous dit pas.

Eusèbe[2] prétend, à vrai dire, que Papias « se donne comme auditeur personnel d'Aristion et du presbytre Jean », et les critiques acceptent volontiers cette déclaration, en supposant qu'elle a pu être déduite du reste de l'ouvrage. Cependant, on est fondé à croire, avec M. Schmiedel et M. Abbott[3], que l'historien tire son assertion du seul prologue. Le contexte de sa phrase semble le montrer clairement : toutes ses allusions sont au texte qu'il vient de citer ; quand il se réfère au reste du livre, c'est pour ajouter simple-

[1] Ci-dessus, p. 89 sq.
[2] Eusèbe, cité ci-dessus, p. 94.
[3] Schmiedel et Abbott, cités ci-dessus, p. 94, 95.

ment : « Du moins (Papias) insère-t-il de leurs traditions dans ses commentaires, en les désignant souvent par leur nom. » Or, le prologue, d'après l'interprétation généralement adoptée par les critiques, n'établit aucun rapport direct entre Papias et le presbytre Jean, et semble même exclure positivement cette hypothèse [1].

Mais, s'il n'est pas prouvé, et même pas probable, que Jean le presbytre ait été le maître de Papias, on n'a plus, semble-t-il, la moindre raison pour insinuer qu'il a dû être pareillement le maître de Polycarpe et qu'il a été confondu avec Jean l'apôtre par saint Irénée. Bien plus, il ne reste pas le moindre motif de mettre ce presbytre Jean en relation avec Éphèse. S'il avait vécu en Asie-Mineure, à l'époque où Papias consultait les voyageurs de passage, peut-on croire que l'évêque d'Hiérapolis ne fût pas allé l'interroger lui-même ?

Ainsi, même supposée l'existence de Jean le presbytre, et en adoptant l'interprétation du texte de Papias faite par les critiques actuels, l'hypothèse de sa confusion avec Jean l'apôtre demeurerait une conjecture sans fondement, rien ne permettant de l'identifier avec le Jean d'Éphèse [2].

Mais, est-il établi qu'il faille voir mentionné dans le passage de Papias un presbytre Jean, réellement distinct de l'apôtre ? On peut se le demander. Ce qui invite à poser la question, c'est d'abord ce fait

[1] Cf. Abbott, art. *Gospels*, col. 1815 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 202, 220 ; Stanton, *Gospels*, p. 169.

[2] L'existence de Jean le presbytre, comme distinct de Jean d'Éphèse, est admise par un bon nombre d'auteurs qui sont néanmoins partisans du séjour éphésien de l'apôtre Jean : Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 481 ; B. Weiss, *Einl.*, p. 342 ; Godet, *S. Jean*, t. I, p. 61 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 205 ; Stanton, *Gospels*, p. 168-171 ; Labourt, *De la valeur du témoignage de saint Irénée dans la question johannine*, dans la *Revue bibl.*, 1898, p. 72 ; Calmes, *S. Jean*, p. 22-24.

singulier que Papias est présenté par Eusèbe comme auditeur de Jean le presbytre, par Irénée comme auditeur de Jean l'apôtre, et que seul l'apôtre apparaît bien connu dans les Églises d'Asie-Mineure au second siècle, tandis que le presbytre semble totalement ignoré; c'est, d'autre part, le fait non moins remarquable que, pour vouloir distinguer le presbytre de l'apôtre, les critiques sont réduits à corriger le texte de Papias d'une façon très arbitraire, ou à l'interpréter contrairement aux plus claires vraisemblances.

Le second Jean, en effet, reçoit la double qualification de « presbytre » et de « disciple du Seigneur ». Si, avec la plupart des critiques, on prend le mot « presbytre » dans le sens de « disciple des apôtres », l'on est forcé d'éliminer de quelque manière le titre contradictoire de « disciple du Seigneur », mis en apposition. Nous avons vu[1] précisément de quelle façon Renan corrige ce second titre en celui de « disciple [des disciples] du Seigneur », comment M. Schmiedel le fait signifier « un disciple d'occasion », M. Harnack « un simple chrétien de Palestine », comment enfin M. Abbott va jusqu'à supprimer la donnée elle-même. Si, avec les autres critiques, on veut au contraire garder son sens naturel au titre de « disciple du Seigneur », et néanmoins donner au second Jean une personnalité distincte, on obtient un disciple proprement dit de Jésus, qui ne paraît guère se distinguer des apôtres précédemment nommés avec le même titre.

Il est donc permis de se demander si ce Jean le presbytre, « sorte de sosie de l'apôtre, » suivant l'expression de Renan[2], n'est pas « une ombre de l'apôtre Jean prise pour une réalité », et si, par conséquent, les critiques ne font pas fausse route en maintenant la dis-

[1] Ci-dessus, p. 90 sq.
[2] Renan, *L'Antechrist*, p. XXIII.

tinction des deux Jean, mentionnés par Papias. Or, à bien considérer les choses, il semble que le texte en question, non seulement autorise l'identification des deux personnages, mais y invite positivement, et ne présente même de sens satisfaisant que dans cette hypothèse [1].

Tout d'abord, les qualificatifs donnés au second Jean tendent manifestement à le rapprocher du premier. Il est appelé, en effet, « le presbytre » ou « l'Ancien » par excellence, et en même temps il est désigné comme « disciple du Seigneur ». Or, pour ce qui est de ce dernier titre, il est certain qu'il est entendu au sens de disciple proprement dit, puisque la pensée de Papias se porte précisément sur les auditeurs directs des paroles du Christ [2], et, d'autre part, qu'il peut convenir spécialement à un apôtre, puisque, immédiatement avant, Papias, citant André, Pierre, etc., termine son énumération par ces mots : « et les autres disciples du Seigneur. »

Quant à l'appellation de « presbytre », il ne paraît pas moins évident que, pour l'évêque d'Hiérapolis, elle désigne les anciens, représentants de la première génération chrétienne, disciples immédiats de Jésus,

[1] Nous faisons abstraction de la conjecture, commode, mais un peu arbitraire, qui voit une interpolation dans la première mention du nom de Jean, au milieu des apôtres : ἢ τί Ἰωάννης. Elle a été proposée par Renan, dans sa *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. LXXII, note 1. On la retrouve encore dans *L'Antechrist*, p. 562. Elle a été soutenue par Haussleiter, *Theolog. Litteraturblatt*, 1896, p. 466 sq. Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 125-128, la juge sérieusement probable.

[2] Il résulte, en effet, d'un examen attentif de tout le passage de Papias que l'évêque d'Hiérapolis se propose d'interpréter les paroles du Seigneur à l'aide de renseignements autorisés. Il ne se contente pas, comme d'autres, de témoignages éloignés, ou fixés en des écrits quelconques : il cherche à avoir la pensée vraie du Seigneur, en recueillant le plus fidèlement possible les traditions reçues de ses disciples directs, qu'il contrôle avec ce qu'il tient personnellement d'autres témoins également immédiats.

et en particulier les apôtres. Lorsqu'il écrit, en effet : « Si quelqu'un survenait qui avait suivi les presbytres, je consultais les dires des presbytres : qu'ont dit André, Pierre, etc., » la façon la plus naturelle d'entendre ce passage est incontestablement de regarder la proposition interrogative : « qu'ont dit André, Pierre, etc., » comme une explication particulière du terme général : « les dires des presbytres. » C'est précisément dans ce sens que l'a compris Eusèbe [1], et c'est ainsi que l'ont également interprété, soit le traducteur syriaque [2] de l'évêque de Césarée, soit son traducteur latin, Rufin [3], soit saint Jérôme [4].

Les critiques, qui veulent voir dans nos « presbytres » de simples «disciples des apôtres», sont obligés de supposer dans la phrase de Papias cette tournure singulière : « je consultais les dires des presbytres (disciples des apôtres), [*au sujet de ce*] qu'ont dit (les apôtres) André, Pierre, etc. [5]. » Or, cette interprétation n'est pas seulement arbitraire : elle est contre toutes les vraisemblances. Quiconque examinera le texte sans parti pris jugera impossible que τί εἶπεν ne corresponde pas directement à τοὺς λόγους, que les dires des presbytres en général ne soient pas les dires des personnages énumérés ensuite en particulier.

Ce qui le confirme bien, c'est que la tournure indirecte, introduite au premier membre de phrase : « qu'ont dit André, Pierre, » doit être supprimée

[1] Eusèbe, cité ci-dessus, p. 94.

[2] D'après l'édition de Wright et Mc Lean, 1898, dans Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 114 : « Je compare les dires des presbytres : d'André, ce qu'il disait ; ou de Pierre, ce qu'il disait, etc. » Cette version a été faite peu après la mort d'Eusèbe. Zahn, *ibid.*, p. 113, note 1.

[3] Rufin, dans *Eusebii Pamphili opera*, Bâle, 1570, p. 714.

[4] S. Jérôme, *De viris illustr.*, c. XVIII : *Papias,... cum se in praefatione adserat non varias opiniones sequi, sed apostolos habere auctores, ait : Considerabam quid Andreas, quid Petrus dixissent*, etc.

[5] Voir ci-dessus, p. 90.

devant le second : « que disent Aristion et le presbytre Jean, » sous peine de supposer que les dires mêmes de ces deux personnages survivants ne sont pas arrivés à Papias par leurs propres auditeurs. M. Schmiedel[1] ne recule pas devant cet illogisme. Ce sont des procédés que n'approuvera aucun critique impartial.

On peut donc regarder comme certain que les presbytres de Papias sont les disciples immédiats du Sauveur, et spécialement les apôtres. Par là, et par là seulement, s'établit une harmonie parfaite entre les deux titres, donnés au second Jean. Ce personnage est sûrement un disciple direct de Jésus, et il peut être un apôtre. Rien donc, de ce côté, ne l'empêche d'être identifié au premier Jean. D'autre part, cette identification semble positivement suggérée par le fait que les apôtres, au milieu desquels figure le fils de Zébédée, sont appelés, eux aussi, « presbytres, » « disciples du Seigneur, » et que Papias n'a guère pu mentionner, à si peu de distance, deux personnages aux titres identiques, et néanmoins différents.

Ce qui motive d'ordinaire, et ce qui motivait déjà pour Eusèbe, la distinction des deux Jean, c'est que le premier est mentionné au milieu d'autres apôtres et paraît appartenir à un passé disparu, tandis que le second figure en compagnie d'un simple disciple, Aristion, et semble survivre au moment dont parle Papias. Cependant cette manière d'apprécier la double nomination a toutes chances de n'être pas exacte : et cela résulte des considérations suivantes.

Tout d'abord, la proposition : « ce que disent Aristion et le presbytre Jean, » n'est pas nécessairement parallèle à la proposition : « qu'ont dit André, Pierre, etc. ? » comme si l'une et l'autre dépendaient de la proposition principale : « je consultais les dires

[1] Schmiedel, cité ci-dessus, p. 96.

des presbytres. » M. Harnack[1] en convient. Il n'est pas, en effet, vraisemblable que les dires d'Aristion et du presbytre Jean, que Papias reproduisait spécialement en son ouvrage, lui soient parvenus, comme ceux des apôtres précédemment cités, par simple intermédiaire. Comment Papias, si zélé à recueillir les traditions orales, se serait-il abstenu de consulter par lui-même ces illustres anciens, censés encore vivants, et dont l'un au moins aurait résidé à Éphèse, tout près d'Hiérapolis ? De fait, Eusèbe atteste expressément que Papias se dit auditeur personnel d'Aristion et de Jean le presbytre, et, comme nous l'avons déjà fait entendre, c'est de ce passage même que, selon toute apparence, notre historien a tiré sa donnée. Voici comment.

Eusèbe a dû regarder la proposition : ἅ τε...λέγουσιν, « ce qu'Aristion et le presbytre Jean disent », comme dépendant immédiatement du verbe ἀνέκρινον, entendu dans le sens de « je consultais », parallèlement au premier complément direct : τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, « les dires des presbytres. » Le verbe ἀνέκρινον, en effet, que l'on traduit généralement par « je m'enquérais », peut aussi bien signifier, d'après son sens premier, « je consultais, » ou « j'examinais ». C'est ainsi que paraissent l'avoir compris saint Jérôme[2], qui traduit par « considérer », et la version syriaque[3], qui interprète dans le sens de « comparer ».

Dès lors, le sens perçu par Eusèbe est celui-ci : Lorsque survenait quelqu'un qui avait suivi les presbytres, Papias examinait, en vue de les comparer et contrôler, d'une part, « les dires des presbytres, » rapportés par ses divers visiteurs, à savoir : « qu'ont dit André, Pierre, etc.[4] ; » d'autre part, les traditions

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I. p. 660, note 2. Cf. ci-dessus. p. 95.
[2] S. Jérôme, cité ci-dessus, p. 136, note 4.
[3] Citée ci-dessus, p. 136, note 2.
[4] La tournure interrogative paraît employée dans ce premier

reçues directement par lui-même, à savoir : « ce que disent Aristion et le presbytre Jean. »

Cette interprétation paraît cadrer très exactement avec le texte et expliquer de la meilleure manière tout l'ensemble de ce passage. Elle explique bien que le verbe ἀνέκρινον soit construit avec de simples compléments directs. Elle rend heureusement compte du changement d'expressions : τί...εἶπεν, et ἅ τε... λέγουσιν. Enfin, elle justifie à merveille la répétition du qualificatif « disciples du Seigneur », au terme du second membre de phrase, comme dans la conclusion du premier. Pourquoi, en effet, cette répétition, sinon parce qu'une comparaison est établie entre deux catégories de personnages, également témoins directs du Christ, mais dont le témoignage, reçu d'un côté personnellement, de l'autre par intermédiaire, se trouve en fait inégalement attesté. Comme l'interprétation a, par ailleurs, le grand avantage d'être en intime harmonie avec toute la pensée d'Eusèbe, elle semble véritablement s'imposer.

Mais, une fois ce point admis, on comprend bien que le même apôtre Jean ait pu être mentionné à deux reprises dans notre texte. Au début, Papias parle des informations reçues par l'intermédiaire de ses visiteurs : l'un prétend raconter ce qu'a dit André, un autre ce qu'a dit Pierre, un autre ce qu'a dit Thomas, etc. Dans cette énumération des principaux apôtres, dont on lui rapportait les dires, peut figurer à bon droit l'apôtre Jean, si l'un ou l'autre de ses visiteurs a prétendu reproduire son témoignage. Or le nom de ce même apôtre Jean doit nécessairement réapparaître ensuite, en compagnie d'Aristion, si, avec ce dernier personnage, il représente, d'autre part, les anciens ouïs directement par Papias.

L'emploi des verbes, d'abord au passé (εἶπεν),

membre de phrase, parce que, de fait, Papias n'examinait et comparait les dires de ces apôtres qu'en *interrogeant* leurs disciples.

puis au présent (λέγουσιν), ne marquerait donc pas tant la différence des époques où les personnages sont censés avoir vécu, que celle des temps où l'écrivain a recueilli leurs dires, ou même simplement la distinction des témoins qui les ont entendus. Papias comparerait, d'une part, ce que l'apôtre Jean a dit, au rapport de ses visiteurs ; d'autre part, ce qu'il dit à sa propre connaissance et d'après ses souvenirs personnels [1]. Cela paraît se comprendre parfaitement [2].

Dans cette hypothèse, l'épithète de « presbytre », donnée spécialement au second Jean, à la différence d'Aristion, s'éclaire d'un jour tout particulier. Les dires d'Aristion n'étant point compris parmi les « dires des presbytres » précédemment signalés, il

[1] Le présent λέγουσιν ne suppose donc pas nécessairement Jean encore vivant, et ainsi disparaît l'invraisemblance qu'il y a à admettre que Papias consulte par simple intermédiaire l'illustre traditionniste de son voisinage.

Eusèbe, après avoir remarqué que Papias rapporte dans son ouvrage des traditions d'Aristion et de Jean l'Ancien, cite, comme parole de l'Ancien, une déclaration au sujet de l'Évangile de saint Marc. Il semble qu'il faille voir, dans cet Ancien, Jean lui-même. Cf. Harnack, cité ci-dessus, p. 95. Or, la teneur de la déclaration, qui est une appréciation motivée touchant l'exactitude du second évangéliste, paraît bien dénoter un juge particulièrement autorisé, comme pouvait l'être seulement un témoin oculaire, tel que *l'apôtre* saint Jean. « L'Ancien disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a soigneusement écrit tout ce dont il se souvenait ; cependant, il n'a pas écrit avec ordre ce qui a été dit ou fait par le Christ, car il n'avait pas entendu le Seigneur et il ne l'avait pas accompagné comme disciple, mais, plus tard, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre, qui, selon les besoins, donnait ses enseignements, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur ; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon ce qu'il se rappelait, car il n'avait qu'un souci, celui de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de n'y introduire aucune erreur. »

[2] Il est difficile de supposer, avec Jülicher, *Einl.*, p. 324, que Papias aurait « mentionné les dires de Jean à côté de ceux de Thomas, sans se rendre compte que le même Jean était encore vivant et était en réalité ce Jean le presbytre qui exerçait son ministère, non loin de lui, à Éphèse ».

se trouve que le terme de « presbytres » dans ce passage de Papias s'applique uniquement aux apôtres. Dès lors, en parlant du « presbytre Jean », l'auteur n'a-t-il pas voulu précisément le distinguer d'Aristion, qui, avec lui, est « disciple du Seigneur », mais simple disciple, et par là le désigner expressément comme *l'apôtre* de ce nom [1] ?

S'il en est ainsi, Eusèbe, qui a très exactement interprété la pensée de Papias, en regardant, au début de la phrase, le terme de « presbytres » comme synonyme d' « apôtres », et en voyant dans l'évêque d'Hiérapolis un auditeur immédiat du presbytre Jean, n'a eu que le tort de prendre ce presbytre Jean pour un personnage distinct de l'apôtre du même nom. Cette interprétation était sans appui du côté de la tradition historique, et elle ne répondait qu'aux apparences, non au sens réel, du passage en question [2].

[1] Il est également possible que ce Jean fût particulièrement connu sous ce titre de « l'Ancien », « le Presbytre » par excellence. Cf. II Jean, 1, et III Jean, 1. Cela supposerait qu'il avait survécu à Aristion, et, durant une période donnée, s'était trouvé seul représentant direct de la tradition apostolique. Tous les témoignages que nous avons vus, et celui du dernier chapitre de l'Évangile, que nous verrons bientôt, nous montreraient encore en ce personnage l'apôtre Jean.

[2] Eusèbe, dans sa *Chronique*, à l'an 1 de Trajan, mentionne lui-même que « Jean l'apôtre vécut jusqu'au temps de Trajan, selon le témoignage d'Irénée et d'autres, et qu'après lui fleurirent *Papias* d'Hiérapolis et Polycarpe, évêque de Smyrne, *ses auditeurs*, *ἀκουσταὶ αὐτοῦ* ». Même dans son *Histoire ecclésiastique*, III, XXXIX, Eusèbe déclare que les idées de Papias au sujet du règne de mille ans viennent de ce qu'il a mal compris « les récits *apostoliques* », *τὰς ἀποστολικὰς διηγήσεις*. Comme Papias rapportait en dernier lieu ces dires au disciple du Seigneur, Jean (Irénée, *C. H.*, V, XXXIII, 3), on peut en conclure qu'Eusèbe lui-même a vu dans ce disciple l'apôtre Jean. Cf. Corssen, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 209. Nous avons vu que Papias est également regardé comme « auditeur de Jean le théologien » par l'abréviateur prétendu de Philippe de Side (ci-dessus, p. 110) ; comme « son témoin oculaire », par l'interpolateur de Georges Hamartolos (ci-dessus, p. 84). Au témoignage d'Anastase le Sinaïte, *Contempl. anagog.*

Est-ce de ce même texte que vient la donnée de saint Irénée touchant « Papias, auditeur de Jean » l'apôtre ? Si oui, il faudrait en conclure que l'évêque de Lyon a été meilleur interprète que l'historien de Césarée. Ce qui est certain, c'est que, non seulement il avait entre les mains le livre de Papias consulté par Eusèbe, mais encore vivait à fort peu de distance de l'époque où ce livre avait été publié, et en contact étroit avec les traditions originelles de l'Asie-Mineure. Il était donc en bien meilleure condition que l'écrivain du IVe siècle pour interpréter le texte de Papias et identifier avec justesse son presbytre Jean.

Soit donc la comparaison des deux témoignages d'Eusèbe et de saint Irénée, soit la discussion immédiate du texte de Papias, amènent à considérer Jean le presbytre comme identique à Jean l'apôtre, à la fois maître de Papias et de saint Polycarpe [1]. Mais, dès lors qu'est admise cette conclusion,

in Hexaem., I et VII, Papias fut « disciple assidu de Jean l'évangéliste, celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur ». D'après Maxime le Confesseur, *Schol. in Dionys. Areop. De coelesti hierarch.*, VII, « il fleurit en même temps que le divin évangéliste Jean. » S. Jérôme, *Ep.*, LXXV, *ad Theodoram*, III, l'appelle expressément « auditeur de Jean l'évangéliste ». Cf. *De viris illustr.*, XVIII : *Papias, Johannis auditor.*

[1] C'est l'opinion admise après une discussion un peu différente de la nôtre en certains détails, par Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 113-145 ; *Einl.*, t. II, p. 216, 458 sq. ; Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums*, 1904, p. 71-125 ; Cornely, *Introductio*, t. III, p. 214 ; Funk, *Patres apost.*, t. I p. 354 ; Knabenbauer, *Evang. Joan.*, p. 6 : Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 98-128 ; Van Hoonacker, *L'auteur du quatrième Évangile*, dans la *Revue bibl.*, 1900, p. 237-241 ; Mangenot, art. *Jean*, col. 1164, etc.

Renan semble lui-même avoir incliné fortement dans notre sens. En 1863, dans la 1re édition de sa *Vie de Jésus*, p. XXIV, il traitait Aristion et Jean le presbytre comme « disciples immédiats » de Jean l'apôtre. En 1867, dans sa 13e édition, il écrivait, p. XI : « L'existence de *Presbyteros Joannes*, comme personnage distinct de l'apôtre Jean, me paraît maintenant fort problématique ; » p. LXXII note 1 : « Elle semble avoir été imaginée pour la commodité

croule par la base toute l'hypothèse de la confusion possible des deux Jean, opposée à la tradition du séjour de l'apôtre en Asie.

Le critique le plus difficile ne peut du moins nier que l'existence du presbytre, en tant que distinct de l'apôtre, ne reste très hypothétique, à considérer seulement le texte de Papias, que, supposée son existence, on n'aurait pas la plus légère trace de la présence du personnage à Éphèse. Dans cette supposition même, que notre examen antérieur a pourtant montrée très improbable, il faut donc encore avouer que l'échafaudage de l'hypothèse adverse reposerait sur le fondement le plus incertain.

***

L'hypothèse de la confusion des deux Jean ne compenserait, d'une certaine manière, son insuffisance, pour ne pas dire son manque absolu de fondement,

de ceux qui, par des scrupules d'orthodoxie, ne voulaient pas attribuer l'Apocalypse à l'apôtre. L'argument qu'Eusèbe tire en faveur de cette hypothèse d'un passage de Papias n'est pas décisit. Les mots ἤ τί Ἰωάννης dans ce passage ont pu être interpolés Dans ce cas, les mots πρεσβύτερος Ἰωάννης, sous la plume de Papias, désigneraient l'apôtre Jean lui-même (Papias applique expressément le mot πρεσβύτερος aux apôtres ; cf. I Petri, v, 1), et Irénée aurait raison contre Eusèbe en appelant Papias un disciple de Jean. Ce qui confirme cette supposition, c'est que Papias donne *Presbyteros Joannes* pour un disciple immédiat de Jésus. » Cf. p. LXXX et 541. En 1873, dans *L'Antechrist*, Renan parut se reprendre, en disant, p. XXIII : « Nous inclinons à croire que *Presbyteros Johannes* a en effet son identité à part; » mais il ajoutait, note 2 : « Ces deux passages (de Papias et de Denys d'Alexandrie ne créent pas la certitude : » et il se contentait de conclure. p. XXIV : « Si *Presbyteros Johannes* a existé, il fut un disciple de l'apôtre Jean. » En 1877, dans *Les Évangiles*, même attitude : « Rien de plus douteux, disait-il, p. 427, que tout ce qui regarde cet homonyme de l'apôtre... Son existence paraît probable cependant. » Mais, en note 1 : « On craint d'être dupe ici du désir qu'eurent les Pères du IIIe siècle d'avoir deux Jean, pour attribuer à l'un l'Apocalypse, à l'autre l'Évangile. » Cf. *L'Église chrétienne*, 1879, p. 48.

du côté de l'existence du presbytre Jean à Éphèse, que si l'état de la tradition, concernant la résidence de l'apôtre en cette ville, obligeait positivement, du moins autorisait raisonnablement, à croire à une confusion de personnages. Or, tel n'est pas le cas, ou plutôt il est exactement le contraire. La tradition en faveur du séjour éphésien de saint Jean se présente dans des conditions telles, qu'elles garantissent fermement son exactitude et interdisent tout doute sérieux au sujet de sa vérité.

Ce qui en fait tout d'abord la valeur exceptionnelle, c'est que, au dernier quart du second siècle, elle ne se constate pas seulement chez des écrivains éloignés de l'Asie-Mineure, comme Tertullien de Carthage, Clément d'Alexandrie, ou Irénée de Lyon, qui étaient d'ailleurs en relation avec cette région asiatique[1], mais en Asie-Mineure même et jusque dans Éphèse.

Dans cette dernière ville, on a la conviction de posséder le tombeau de « Jean, celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur »[2]. Par cette expression, Polycrate désigne clairement le personnage qui, dans le quatrième Évangile, apparaît comme « le disciple que Jésus aimait ». Or, nous aurons occasion de le prouver, quelque idée que l'on se fasse de l'historicité de l'Évangile johannique, le disciple bien-aimé de Jésus ne peut être qu'un apôtre, et par conséquent le Jean d'Éphèse l'apôtre Jean. Pour supposer, avec MM. Delff, Bousset, von Soden[3], qu'il est un simple disciple, il faudrait admettre que d'autres que les apôtres assistèrent à la dernière Cène, et qu'à la même table, à côté de l'apôtre Jean, se trouvait un disciple du même nom, qui aurait bénéficié de la prédilection particulière du Sauveur et joué un rôle supérieur à celui de Pierre lui-même. L'hypothèse

[1] Voir ci-dessus, p. 74.
[2] Ci-dessus, p. 77.
[3] Ci-dessus, p. 91 et 100.

ne peut se soutenir sérieusement, et il est tout à fait invraisemblable que l'évêque d'Éphèse ait songé à un disciple de cette sorte.

L'on peut donc regarder comme certain, avec l'immense majorité des critiques, y compris MM. Harnack, Schmiedel, J. Réville, et Loisy[1], que le Jean de la dernière Cène, mentionné par Polycrate, est le même Jean que saint Irénée tient incontestablement pour l'apôtre, tout en l'appelant également, par allusion aux termes de son Évangile, « le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine. »

Or, l'affirmation de Polycrate n'est pas celle d'un écrivain quelconque et sans autorité. C'est le témoignage de l'évêque même d'Éphèse, depuis longtemps résidant en cette ville, où vécut le Jean qui a si fortement impressionné la tradition asiate. Polycrate parle de ses « cheveux blancs »; il a, dit-il, « soixante-cinq ans dans le Seigneur[2]; » à supposer qu'il faille compter ces années à partir de sa naissance, et non de son baptême, il a dû naître autour de 125[3]; ses souvenirs peuvent donc se reporter facilement vers les années 140-150, à l'époque où vivaient encore les propres disciples de Jean d'Éphèse, tels que Polycarpe de Smyrne et Papias d'Hiérapolis.

Polycrate n'est d'ailleurs pas un isolé : il appartient à une famille riche en traditions chrétiennes. « Sept de mes proches, dit-il, ont été évêques; je suis le huitième » et « j'ai été en rapports avec plusieurs d'entre eux. » Aussi invoque-t-il expressément ces « souvenirs de famille »[4]. Personne ne doute qu'il n'ait été également en communion avec la tradition alors implantée

[1] Ci-dessus, p. 100, note 4. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 324 ; Corssen, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 209 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 210 ; Stanton, *Gospels*, p. 229.

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 323 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 29, note 8, cité ci-dessus, p. 103.

[4] Dans Eusèbe, *loc. cit.*

à Éphèse : ce qu'il exprime, en écrivant au pape Victor, n'est évidemment pas une opinion personnelle, c'est la tradition qui a cours autour de lui, donc celle même des anciens de la ville qui ont connu les témoins immédiats du célèbre Jean. Enfin, sur ce point comme sur le reste, il est incontestablement en accord avec tous ces évêques d'Asie-Mineure qui partagent sa pratique quartodécimane. « Ils sont avec moi, dit-il, je les ai convoqués, » comme on m'a demandé de le faire, et « ils ont donné leur approbation à ma lettre » [1].

Ce que représente l'affirmation de Polycrate, c'est donc la tradition vivante des Églises d'Asie-Mineure, et plus spécialement de celle d'Éphèse. Il faut dès lors admettre que l'identité de Jean d'Éphèse avec l'apôtre Jean était une conviction établie, une croyance publique et traditionnelle, aux lieux mêmes qu'avait illustrés moins d'un siècle auparavant le personnage en question. Est-il croyable que, dans les conditions précises où cette identification se présente, elle puisse reposer sur une simple confusion ?

On prétend[2] sans doute découvrir, dans la même lettre de Polycrate, une confusion analogue entre Philippe l'apôtre et Philippe l'évangéliste. Mais, à supposer que cette dernière méprise ait été réelle[3], il n'y aurait pas une parité véritable dans les deux cas.

Le Philippe dont parle Polycrate, en effet, ne paraît pas avoir joué de rôle important dans les Églises d'Asie-Mineure : les traditions asiates ne mentionnent que son nom ; Polycrate lui-même note simplement qu'il repose à Hiérapolis ; et sans doute y est-il mort

[1] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

[2] Voir ci-dessus, p. 100.

[3] Cela est admis de Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 162-174 ; Van Hoonacker, dans la *Revue bibl.*, 1900, p. 229 ; Calmes, *S. Jean*, p. 58.

de bonne heure, car il le cite en premier lieu parmi les grands hommes décédés en Asie, et l'on ne peut guère douter, à voir les titres magnifiques dont est qualifié ensuite l'apôtre Jean, que son énumération ne soit faite selon l'ordre chronologique, plutôt que selon l'ordre de dignité[1]. Philippe d'Hiérapolis n'est donc, à tout prendre, qu'un personnage secondaire dans la tradition asiate. Par ailleurs, on connaît sûrement deux personnages de ce nom, et que leur dignité rendait également recommandables : l'un faisait partie des douze apôtres, l'autre des sept diacres. On pourrait donc, à la rigueur, comprendre que le diacre, hautement relevé dans l'histoire primitive par le livre des Actes, ait été confondu avec l'apôtre portant le même nom.

Tout autre est le cas de Jean d'Éphèse. Il s'agit ici d'un personnage qui a tenu dans les Églises d'Asie-Mineure une place unique, qui a marqué d'une façon incomparable son empreinte dans la tradition éphésienne, qui a étonné de sa longue vieillesse la cité même qu'administrait Polycrate, et y est mort moins de cinquante ans avant que celui-ci n'atteignît l'âge d'homme. D'un autre côté, dès lors que Jean le presbytre est plutôt à ranger parmi les mythes, l'histoire ne connaît pas de personnage de même nom et de dignité approchante, qui ait pu être confondu avec l'apôtre Jean.

Supposée réelle, la confusion des deux Philippe ne constituerait donc pas une présomption fondée contre l'identification de Jean d'Éphèse avec l'apôtre. A peine pourrait-on en inférer la simple possibilité d'une méprise semblable, et le reste de la tradition antérieure à Polycrate, celle de saint Justin et de saint Polycarpe, en particulier, serait encore là pour attester que cette possibilité pure ne saurait devenir une probabilité.

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 324.

Au surplus, il n'est pas établi que la donnée de Polycrate repose sur une confusion réelle. Bien plutôt elle paraît correspondre à une tradition asiate authentique. Elle est attestée, en effet, en dehors de l'évêque d'Éphèse, par Clément d'Alexandrie, et déjà par Papias. « Iront-ils jusqu'à condamner *les apôtres?* » s'écrie Clément, à propos de certains hérétiques qui réprouvent le mariage. « Pierre et Philippe ont eu des enfants; Philippe a même donné des époux à ses filles[1]. » A en juger par ce dernier détail, le témoignage de Clément d'Alexandrie doit être indépendant du livre des Actes et de Polycrate lui-même. M. Harnack l'estime fondé sur une tradition d'Asie-Mineure[2]. Au rapport d'Eusèbe, Papias parlait également des filles de l'apôtre Philippe comme ayant résidé en Asie, et il déclarait tenir d'elles l'histoire merveilleuse d'une résurrection de mort, survenue de son temps[3]. Il semble donc bien que la tradition asiate ne connaît que Philippe l'apôtre, et qu'elle a en Papias un témoin hors de pair, puisque l'évêque d'Hiérapolis a connu personnellement les filles de Philippe et a été ainsi dans les meilleures conditions pour identifier le personnage de ce nom[4].

Faudra-t-il pour cela rejeter le passage des Actes, relatif aux filles de l'évangéliste, et, avec Renan[5], le

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, xxx.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 669, note 1.

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix. Eusèbe ne cite pas Papias en propres termes, mais il affirme néanmoins que celui-ci « déclare tenir cette histoire des filles de Philippe », et c'est à ce propos que lui-même rappelle expressément « le séjour de Philippe *l'apôtre* avec ses filles à Hiérapolis ». On a tout lieu de croire qu'il ne s'est point mépris sur le texte ni sur la pensée réelle de Papias.

[4] La donnée de Polycrate est estimée correcte par Renan, *Les Apôtres*, 1866, p. 151, note 1; *L'Antechrist*, p. 564; Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875, p. 399, note 1; Lightfoot, *S. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*, 1875, p. 45, note 3; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 227; Stanton, *Gospels*, p. 231; Strong, art. *John the Apostle* (*Life and Theology of*), dans le *Dict. of the Bible*, t. II, p. 683, note 1.

[5] Renan, *loc. cit.*

déclarer interpolé ? Cela n'est point nécessaire : les deux données ne s'excluent pas forcément ; elles peuvent avoir l'une et l'autre leur valeur propre et indépendante. Polycrate connaît sans doute ce diacre Philippe que les Actes appellent « l'évangéliste, l'un des sept ». Peut-être même est-ce parce qu'il le connaît bien et le sait généralement connu, qu'il a soin d'en distinguer expressément le Philippe d'Asie-Mineure, en précisant : « celui qui était des douze apôtres. » Peut-être aussi est-ce parce que l'auteur des Actes, en parlant du diacre Philippe, mentionne ses « quatre filles vierges, prophétisant », que lui-même rappelle, à la gloire de l'Asie-Mineure, les filles non moins recommandables du Philippe d'Hiérapolis.

En tout cas, plusieurs particularités montrent bien qu'il n'utilise point, au profit de l'apôtre, une donnée concernant en réalité le diacre. Tout d'abord, en parlant de ses filles, il ne les suppose aucunement au nombre de quatre. « Deux de ses filles, dit-il, ont vieilli dans la virginité, et son autre fille » — comme s'il en avait eu seulement trois, et comme si celle-ci n'était pas restée vierge [1] — « après avoir vécu selon l'Esprit-Saint, repose à Éphèse ». D'autre part, on ne voit pas que Polycrate laisse le moins du monde soupçonner leur qualité de prophétesses. Le rapport avec l'Esprit-Saint n'est établi que pour une seule d'entre elles, et encore la formule exprime-t-elle tout autre chose que le don de prophétie [2]. C'est manifestement pour la relever à côté de ses sœurs restées vierges, et pour montrer qu'elle ne leur a pas été inférieure en dignité,

[1] C'est sans doute à cette troisième fille que Clément d'Alexandrie fait allusion, lorsque, en termes généraux, motivés par sa thèse, il affirme que l'apôtre Philippe a donné ses filles en mariage. Voir ci-dessus, p. 148.

[2] Dans la même lettre au pape Victor, Polycrate applique une formule identique à l'éloge de Méliton de Sardes : τὸν ἐν ἁγίῳ Πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον ; et une formule très semblable, à lui-même : ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι.

que lui est appliqué l'éloge personnel d'une vie passée dans l'Esprit-Saint. Cela n'en fait ressortir que davantage le silence gardé sur la grâce prophétique. Tout semble donc garantir que l'évêque d'Éphèse avait, au sujet de Philippe l'apôtre et de ses filles, des renseignements tout à fait indépendants, et que, pour sa part, il distinguait fort bien de ceux qui concernaient l'évangéliste [1].

Mais, si Polycrate ne s'est point mépris sur le Philippe d'Asie-Mineure, peut-on du moins attribuer à l'influence légendaire la notice qu'il consacre à l'apôtre Jean ? Il ne semble pas davantage.

Trois titres sont donnés à Jean d'Éphèse : ceux de « prêtre », de « martyr » et de « docteur ». Or, au sentiment de M. H. Holtzmann [2] et, après lui, de M. J. Réville [3] et de M. Loisy [4], le titre de « docteur » se rapporte au maître qu'exaltait Polycarpe, le titre de « martyr » ou de « témoin » vise, non une mort sanglante, mais soit le martyre de l'eau bouillante, soit simplement le témoignage que l'auteur de l'Apocalypse [5] déclare avoir rendu au Christ Jésus. Seule, la qualification de « prêtre portant la lame d'or » paraît à ces mêmes critiques œuvre de la légende [6].

Il semble bien cependant que cette notice ne serait réellement légendaire que si Polycrate avait voulu présenter Jean comme un véritable grand-prêtre juif, qui aurait effectivement porté l'insigne du souverain

[1] La confusion entre les deux Philippe et leurs filles n'apparaît que postérieurement à Polycrate, chez Proclus, dont Eusèbe, *H. E.*, III, XXXI, cite un fragment de Dialogue avec Caïus. La confusion était facile à qui n'y prenait pas garde, et la preuve en est qu'Eusèbe lui-même, *loc. cit.*, tout en affirmant nettement que le Philippe d'Asie-Mineure est l'apôtre, lui applique le passage des Actes qui se rapporte à l'évangéliste, l'un des sept.

[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 474.

[3] J. Réville, cité ci-dessus, p. 121, note 2.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 29.

[5] Apoc., I, 29.

[6] Voir ci-dessus, p. 101 sq.

pontificat[1]. Or, rien ne permet de supposer que telle ait été la pensée de l'évêque d'Éphèse. Il n'est pas même nécessaire de l'entendre en ce sens que Jean, sans avoir porté réellement la lame d'or, aurait eu droit à cet honneur, en qualité de membre d'une famille pontificale[2]. Bien plutôt, l'apôtre apparaît à Polycrate comme prêtre de la nouvelle alliance et pontife suprême des Églises d'Asie : à ce titre, il a pu porter un insigne analogue à celui des grands-prêtres juifs, pour marquer la consommation du sacerdoce d'Aaron dans le sacerdoce chrétien[3], comme aussi bien l'expression de Polycrate peut simplement représenter d'une façon symbolique la dignité éminente de l'apôtre, surintendant ecclésiastique de l'Asie-Mineure[4]. Ainsi comprise, sa notice ne dépend en aucune façon de l'idéalisation proprement légendaire.

L'interprétation qu'en proposent M. H. Holtzmann et M. Loisy repose sur une conception mystique en rapport avec la méthode d'exégèse adoptée par ces critiques : elle a toutes chances de ne pas correspondre à la pensée réelle de Polycrate et d'être même en dehors du monde d'idées habituel à cette époque.

[1] C'est ainsi qu'au dire de saint Épiphane, *Hær.*, XXIX, 4, et LXXVIII, 13, 14, Jacques, le frère du Seigneur, aurait été admis à pénétrer, une fois l'an, avec le πέταλον, dans le Saint des Saints, parce qu'il était Nazaréen et apparenté à la famille sacerdotale.

[2] Delff, *Gesch. des Rabbi Jesu*, p. 71, et Bousset, *Offenb.*, p. 47, font cette conjecture au sujet de Jean le presbytre. Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 213, et *Einl.*, t. II, p. 455, 467, imagine une hypothèse semblable à propos du fils de Zébédée. Cf. Plumptre, *The general Epistle of St. James*, dans la *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, p. 29, note 1.

[3] Strong, *art. cit.*, p. 683, note 1.

[4] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 482 ; B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 2 ; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1865, p. 336 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 209 sq. Cf. Renan, *L'Antechrist*, p. 563. Comparer le langage de Clément d'Alexandrie, cité ci-dessus, p. 75.

Fallût-il l'accepter, elle attesterait éloquemment l'impression profonde laissée par Jean d'Éphèse et l'idée extraordinaire que l'on s'en faisait, moins d'un siècle après sa mort, dans le milieu qu'il avait habité. Cela ne serait pas pour confirmer l'hypothèse que ce Jean aurait été un simple presbytre et que bientôt on aurait oublié son identité réelle.

Ainsi, ni la confusion des deux Philippe, qui n'est pas établie et qui, même prouvée, ne motiverait pas une objection sérieuse, ni la notice sur la lame d'or qui paraît étrangère à la légende et, en tout cas, est très accessoire au sens fondamental du passage, n'enlèvent sa valeur exceptionnelle à la donnée de Polycrate. Et il reste que cette donnée atteste formellement la tradition implantée, quelque quatre-vingts ans après la mort de Jean d'Éphèse, dans la ville même qui possède son tombeau et dans toute l'Asie-Mineure.

Weizsäcker a donc pu à bon droit souligner l'importance de ce témoignage. « C'est une tradition, dit-il, mais une tradition locale ; Polycrate avait le tombeau de l'apôtre sous les yeux[1]. » Renan lui-même regardait cette donnée comme une des « bases solides » sur lesquelles repose la croyance au séjour éphésien de saint Jean[2]. Il avait bien raison de dire qu' « il est grave de trouver à Éphèse au bout d'un siècle la tradition si nettement affirmée »[3].

Ce qui confirme grandement le bien-fondé de cette tradition, c'est que nous pouvons en suivre les traces jusque près de sa source, et que nous la trouvons, en Asie-Mineure, exactement la même, vers le milieu du second siècle et dès l'an 130. Les montanistes, en effet, qui, vers 156, utilisent l'Apocalypse comme

[1] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 482.
[2] Renan, *L'Antechrist*, p. 569.
[3] Id., *ibid.*, p. 563.

écrit apostolique et admettent ainsi le séjour de l'apôtre Jean en Asie-Mineure[1], appartiennent à l'Église asiate de Phrygie.

Saint Justin, qui observe la même attitude[2], peut également être regardé comme un témoin de la tradition asiate, et pour une époque plus ancienne : c'est en Asie-Mineure, à Éphèse même, que, vers l'an 130, il s'est converti au christianisme, ou du moins a séjourné les premiers temps qui ont suivi sa conversion. « Il a été converti au christianisme, reconnaît M. J. Réville, dans le pays même où l'apôtre Jean est censé avoir exercé son long apostolat »[3]. « Le *Dialogue avec Tryphon*, remarque M. Harnack, bien qu'élaboré entre 155 et 160, nous reporte, ainsi que Zahn l'a démontré, aux environs de 135, n'étant que le développement des controverses que Justin, déjà chrétien, eut effectivement à Éphèse vers cette époque[4]. » On a donc toutes raisons de croire que la notice consacrée par saint Justin à Jean l'apôtre, auteur de l'Apocalypse, a été puisée par lui dans la tradition même d'Éphèse, au temps de sa conversion. « Justin, dit expressément M. Jülicher, regardait le Jean de Patmos et d'Éphèse comme le fils de Zébédée : il a fort bien pu acquérir cette opinion en Asie, où il a été converti[5]. »

Voilà donc le fait très remarquable qu'il nous est donné de constater. La tradition du séjour éphésien de saint Jean, reconnue si générale et si ferme au dernier quart du second siècle, paraît établie déjà en Asie-Mineure, autour de 155, et à Éphèse même, dès autour de l'an 130. Peut-on raisonnablement

[1] Voir ci-dessus, p. 81. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 63 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 18.

[2] Voir *ibid.* Cf. les aveux des critiques, cités p. 104.

[3] J. Réville, *op. cit.*, p. 68, cf. p. 38.

[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 281.

[5] Jülicher, *Einl.*, p. 324. Cf. Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 60, 62 ; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 136 sq.

supposer la transformation légendaire d'un presbytre en apôtre, dans le milieu où le personnage avait laissé des souvenirs si profonds, à une époque où vivaient encore nombreux ceux qui l'avaient vu et entendu ?

Une circonstance très digne d'attention contribue à donner à cette tradition sa signification pleine. C'est que, à côté de tant de témoignages positifs concernant le séjour de l'apôtre Jean en Asie, il ne se rencontre pas une seule attestation contraire. Les Quartodécimans d'Asie-Mineure s'autorisaient, en faveur de leur pratique régionale, de l'exemple laissé par saint Jean ; or on ne voit pas qu'aucun de leurs nombreux contradicteurs ait eu la pensée de les combattre sur ce terrain [1]. Les Aloges eux-mêmes, si prompts à enlever aux montanistes l'appui des écrits johanniques, ne trouvèrent rien de mieux que d'attribuer ces ouvrages à Cérinthe, l'adversaire bien connu de Jean l'apôtre en Asie. « Ils ne semblent pas avoir contesté, avoue M. Loisy, que l'apôtre Jean fût venu à Éphèse [2]. » Ils ne paraissent pas avoir davantage soupçonné l'existence d'un presbytre Jean, à qui l'on pût faire honneur de ces ouvrages. Cette attitude des adversaires mêmes des écrits johanniques achève bien de souligner, et la fermeté de la croyance asiate relative à l'apôtre Jean, et le silence absolu qui recouvre son prétendu homonyme [3].

[1] Stanton. *Gospels*, p. 234.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 19.

[3] Weizsäcker, *Apostol. Zeit*, p. 481 ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 450. M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 48, a un aveu significatif, à propos de l'attribution de l'Apocalypse à saint Jean : « On s'explique assez facilement, dit-il, l'erreur commise par les hommes du second siècle, puisque pour eux une révélation faite à un serviteur du Christ nommé Jean devait passer naturellement pour une révélation faite au seul Jean qui leur en parût digne et même au *seul qu'ils connussent véritablement* : Jean, fils de Zébédée, apôtre de Jésus-Christ. » — Comment, dès lors, M. von Soden, cité ci-dessus, p. 106, a-t-il pu affirmer que le presbytre Jean est « aussi bien attesté que possible », tandis que l'apôtre n'apparaît dans la

Cependant, nous pouvons encore en appeler à un propre contemporain de Jean d'Éphèse, et son disciple immédiat. Le témoignage de Polycarpe, observe Weizsäcker, « est plus qu'une tradition, c'est une attestation authentique »[1]. Bien que transmis par l'intermédiaire de saint Irénée, ce témoignage se présente en des conditions qui ne permettent pas de mettre en doute sa véracité.

Que l'évêque de Lyon ait connu seulement Polycarpe dans un âge assez tendre, on peut sans doute l'accorder. Mais, ce qui est incontestable, et ce que reconnaissent d'ailleurs les critiques, c'est qu'au moment de ses relations avec le vieillard de Smyrne il était en état de bien observer et de bien retenir. Les expressions qu'emploie saint Irénée : « dans notre premier âge, » « quand j'étais enfant[2], » n'ont pas le sens restreint qu'elles auraient en nos langues modernes ; elles peuvent s'étendre jusqu'à un âge de douze, de quinze, et même de dix-huit ans ; et les particularités de la lettre à Florinus obligent à leur donner cette extension[3]. Dans ce document, que Renan ap-

tradition qu'à la « fin du *troisième* siècle » ? On est tenté de croire à un lapsus ; mais le critique insiste. p. 214 : « C'est seulement au *troisième* siècle que Jean d'Éphèse est appelé apôtre... Le *second* siècle ne connaissait absolument rien de Jean l'apôtre. » Voilà jusqu'où l'esprit de système peut conduire un critique indépendant !

[1] Weizsäcker, *op. cit.*, p. 482.

[2] Voir ci-dessus, p. 79; cf. p. 97.

[3] D'après M. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 325 sq., Irénée devait avoir alors de douze à quinze ans, et n'aurait pas eu, dans un âge plus avancé, d'autres rapports avec Polycarpe ; cf. ci-dessus, p. 97. D'après M. Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 31 sq., Irénée aurait eu de treize à quinze ans, lorsqu'il entendit Polycarpe en compagnie de Florinus ; mais, comme cela avait lieu en 129, non en 154, ainsi que pense M. Harnack, Irénée aurait, après cette époque et jusque vers 140, continué d'être en relations avec l'évêque de Smyrne et d'autres presbytres asiates. C'est pourquoi, lorsqu'il s'adresse à d'autres qu'à Florinus, il dit avoir connu Polycarpe dans son « premier âge », ou sa « première jeunesse », ce qui, d'après Philon, *De Josepho*, I, correspond à

pelle « une des plus belles pages de la littérature chrétienne au second siècle »[1], Irénée montre qu'il se souvient très nettement des circonstances de ses entretiens avec Polycarpe. Il a remarqué les prévenances de Florinus à l'égard de l'évêque de Smyrne. Il a encore devant les yeux l'endroit où s'asseyait le bienheureux vieillard. Il pourrait redire « sa démarche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance ». Surtout il se rappelle fort bien ses enseignements, et il est en état de les opposer hautement aux nouvelles doctrines adoptées par son compagnon de jeunesse.

Mais, si saint Irénée, lors de ses relations avec saint Polycarpe, a été capable d'observations aussi minutieuses, s'il en a gardé des souvenirs aussi circonstanciés, qu'il remémore avec précision à un propre témoin, n'a-t-il pas pu également discerner avec exactitude et retenir avec fidélité la qualité du maître dont Polycarpe se réclamait ? Or, il est certain que, pour l'évêque de Lyon, le Jean maître de Polycarpe n'est autre que le fils de Zébédée, et c'est bien ainsi qu'il le présente à Florinus lui-même, en lui rappelant que l'évêque de Smyrne tenait sa doctrine « des apôtres », et qu'il aimait à invoquer sa familiarité « avec Jean et les autres témoins oculaires du Seigneur »[2].

Les erreurs que l'on reproche à l'évêque de Lyon sont loin d'avoir la portée qu'on leur accorde et elles

dix-sept ans, et, d'après Irénée lui-même, cité ci-dessus, p. 53, note 1, pourrait aller jusque vers trente ans. Au sentiment de M. Stanton, *Gospels*, p. 216, Irénée a connu Polycarpe entre dix-sept et vingt ans. M. Labourt, dans la *Revue bibl.*, 1898, p. 65, parle également de dix-huit à vingt ans.

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. 564. Voir ci-dessus, p. 79.

[2] Cf. Renan, *L'Antechrist*, p. 565 : « On voit qu'Irénée ne fait point ici appel, comme dans la plupart des autres passages où il parle du séjour de l'apôtre en Asie, à une tradition vague : il retrace à Florinus des souvenirs d'enfance sur leur maître commun Polycarpe ; un de ces souvenirs est que Polycarpe parlait souvent de ses relations personnelles avec l'apôtre Jean. »

ne créent pas la moindre présomption fâcheuse contre l'identification exacte du maître de Polycarpe. A-t-on vraiment le droit de relever, en termes aussi méprisants que le fait M. J. Réville[1], l'inexactitude de la donnée d'après laquelle Polycarpe paraît établi évêque par les apôtres ? C'est d'abord une question de savoir si la parole de l'évêque de Smyrne devant ses juges : « il y a quatre-vingt-six ans que je sers le Christ[2], » n'est pas à entendre, ainsi que le pense M. Zahn[3], de son âge compté depuis qu'il est chrétien. Comme il s'exprimait ainsi lors de son martyre, en 155, cela reporterait son baptême vers l'an 69, et l'on comprendrait fort bien que, quelques années plus tard, d'autres apôtres que Jean aient encore pu l'installer sur le siège de Smyrne.

Au reste, la parole d'Irénée n'est aucunement à presser de la sorte. Ce qu'il veut avant tout faire ressortir dans notre passage, c'est que l'évêque de Smyrne se rattache immédiatement à l'âge apostolique et que sa doctrine est bien la doctrine reçue des apôtres. A ce point de vue, sa façon générale de parler se justifie pleinement, alors même que Polycarpe, après avoir connu plusieurs des témoins oculaires du Christ[4], n'aurait été établi évêque que par l'apôtre Jean.

Quant aux prétendues traditions des presbytres touchant l'âge du Sauveur ou les vignes du royaume de Dieu, nous avons vu[5] qu'elles ont dû être puisées par saint Irénée dans l'ouvrage de Papias, et l'on peut parfaitement penser que, sur ce point, l'évêque de Lyon s'est montré trop confiant. Papias, sans doute,

[1] Voir ci-dessus, p. 98.

[2] *Martyrium S. Polycarpi*, IX.

[3] Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 94-97.

[4] Ce point est affirmé formellement par saint Irénée, soit dans ce passage, cité ci-dessus, p. 78, soit dans sa lettre à Florinus, citée p. 79 ; et la chose est très vraisemblable, dans l'hypothèse même où saint Polycarpe serait né seulement en l'an 69.

[5] Ci-dessus, p. 52.

avait entendu l'apôtre Jean, il avait consulté des anciens, qui eux aussi avaient ouï des apôtres, et quelques-uns le fils de Zébédée lui-même : cela n'empêche pas que, dans son ouvrage, les traditions authentiques se trouvaient mélangées de récits fort légendaires et de doctrines au moins suspectes. Eusèbe en avait une très petite idée[1]. Mais, de ce que saint Irénée n'a pas usé avec assez de discernement du livre de Papias, il ne s'ensuit pas qu'il ait pu faire erreur sur le point qui est en question. Le cas est tout différent.

Dans les exemples allégués, il s'agit d'emprunts à un ouvrage écrit, portant sur des détails tout à fait secondaires ; il est question, non de méprise, mais de facilité trop grande à puiser dans cet ouvrage des traditions plus ou moins altérées. Dans notre cas, au contraire, il s'agit d'un témoignage, reçu personnellement par saint Irénée, touchant un fait très simple et, en même temps, de souveraine importance, qui attirait fortement l'attention et devait se graver profondément dans l'esprit.

Comment douter que Polycarpe se soit recommandé de relations personnelles avec des disciples immédiats du Sauveur ? C'est là un fait capital, sur lequel Irénée n'a pu se méprendre. On ne peut davantage mettre en doute que la principale autorité à laquelle aimait à se référer l'évêque de Smyrne ne fût un personnage du nom de Jean[2]. Ce Jean était donc, comme saint Irénée le fait entendre, un témoin direct du Seigneur. Mais, s'il faut admettre que le maître de Polycarpe était un disciple de Jésus nommé Jean, peut-on raisonnablement le supposer autre que Jean l'apôtre ? Le relief qu'il garde dans les souvenirs de saint Irénée, parce qu'il l'avait déjà dans les entretiens de Polycarpe,

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX : « C'était, autant qu'on en peut juger par son ouvrage, un très petit esprit. »

[2] Bousset, *Offenb.*, p. 39.

le désigne à coup sûr comme un personnage éminent[1] parmi les disciples, et cela seul inviterait à y voir l'apôtre de ce nom.

Il y a plus. Au rapport de l'évêque de Lyon, Polycarpe exposait devant Florinus « ce qu'il avait entendu dire sur le Seigneur, ses miracles et sa doctrine, comme l'ayant reçu des témoins oculaires de la vie du Verbe ». L'évêque de Smyrne avait donc soin de garantir son témoignage en marquant la valeur de ses autorités : il n'a donc point manqué de préciser, d'une façon ou d'une autre, le rapport de son maître avec le Christ et avec ses autres témoins. Si, dans les souvenirs d'Irénée, le Jean dont se réclamait Polycarpe est fermement identifié avec Jean l'apôtre, il faut que jamais l'évêque de Smyrne ne l'ait distingué du fils de Zébédée, mais qu'au contraire toute sa manière d'en parler, et tous les détails qu'il a dû fournir sur ses relations avec Jésus, aient motivé positivement cette identification. Etait-il donc besoin de tout ce « sens historique », développé par « la méthode scientifique » moderne, dont nous parle M. J. Réville[2], pour comprendre de quel Jean, disciple du Seigneur, Polycarpe se réclamait[3] ?

Mais supposons, malgré l'invraisemblance de l'hypothèse, qu'Irénée, au moment où il entendit l'évêque de Smyrne, se soit mépris en identifiant indûment son maître avec Jean l'apôtre : peut-on vraiment imaginer qu'il ait persévéré invariablement dans cette erreur ? L'évêque de Lyon, certes, n'avait pas été seul à entendre Polycarpe. Nombreux étaient en Asie, vers les années 155-180, ceux qui avaient vu l'illustre vieillard, qui avaient ouï ses entretiens, qui avaient

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 321.
[2] Cité ci-dessus, p. 99.
[3] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 481 : « Une erreur d'Irénée sur la personnalité de Jean est d'autant plus impossible que le personnage était plus important. » Cf. Stanton, *Gospels*, p. 217.

été véritablement ses disciples, à un âge et dans des conditions où ils étaient parfaitement aptes à bien saisir son témoignage [1]. Irénée put les consulter avant son départ pour les Gaules ; et ne rencontra-t-il pas également maints presbytres qui purent lui donner sur Jean d'Éphèse des renseignements indépendants de ceux de Polycarpe ?

A Lyon même, il ne vécut point isolé de l'Asie-Mineure : des Asiates l'avaient précédé, d'autres vinrent l'y rejoindre, qui avaient été formés à la foi chrétienne, sinon à Éphèse et à Smyrne, du moins par des contemporains de Polycarpe, dépositaires des mêmes souvenirs. Parmi les martyrs de l'an 177, que signale la lettre des chrétiens de Lyon [2], figurent « Attale, originaire de Pergame, qui fut toujours l'appui et le soutien de ses frères », « Alexandre, Phrygien de naissance, médecin de profession, qui était depuis un certain nombre d'années dans les Gaules, et que tous connaissaient pour son amour de Dieu et la hardiesse de sa parole. » N'était-ce pas encore un Asiate que ce « bienheureux Pothin, évêque de Lyon, qui avait dépassé les quatre-vingt-dix ans », au moment où il partagea leur martyre ? Le fait même de cette lettre, où « les serviteurs du Christ qui habitent à Vienne et à Lyon dans la Gaule » s'adressent « aux frères d'Asie et de Phrygie, partageant la même foi et la même espérance en la rédemption », montre bien les rapports intimes qui unissaient le milieu habité par saint Irénée

[1] La lettre de l'Église de Smyrne à l'Église de Philomélie en Phrygie, rendant compte du martyre de saint Polycarpe, peu après l'événement, appelle le bienheureux évêque « docteur apostolique », διδάσκαλος ἀποστολικός, *Martyrium S. Polycarpi*, XVI. C'est ce même titre d' « apostolique » que lui donne saint Irénée dans sa lettre à Florinus, citée ci- dessus, p. 80. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVI, assure également que saint Ignace confia l'Église d'Antioche à Polycarpe parce qu'il le connaissait comme un « homme apostolique ».

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, I.

avec l'Asie-Mineure. Et c'est ce qu'atteste pareillement la lettre que l'évêque de Lyon écrit, quelques années plus tard (vers 190), au pape Victor, en faveur des Quartodécimans asiates [1].

Or, peut-on croire que des relations aussi constamment entretenues avec les régions héritières des souvenirs de Polycarpe, ou dépositaires de traditions parallèles, n'aient pas une fois ou l'autre amené l'entretien sur ce fameux Jean d'Éphèse, qui tenait si grande place dans l'enseignement de l'évêque de Smyrne et dans toute la tradition religieuse de l'Asie ?

Cependant, il est encore un endroit où saint Irénée fut mis en contact avec les auditeurs directs de saint Polycarpe. C'est à Rome. Nous savons, par Irénée lui-même [2], que l'évêque de Smyrne était venu en cette ville, au temps d'Anicet, vers 154, et s'y était expressément réclamé de ses rapports avec Jean d'Éphèse. Or l'évêque de Lyon ne fut point sans entretenir des relations avec Rome. Non seulement, vers 190, il écrivait au pape Victor sur une question dans laquelle était intéressée l'autorité même du Jean d'Asie-Mineure, mais, dès 178, il avait porté au pape Éleuthère une lettre [3] que les chrétiens lyonnais lui adressaient de leur prison, en même temps qu'ils Écrivaient à leurs frères d'Asie. Là encore, à l'occasion, soit de ses visites personnelles, soit de ses autres rela-

[1] Voir ci-dessus, p. 80.

[2] Voir ci-dessus, p. 80. Renan. *L'Antechrist*, p. 567 : « Les voyages d'Éphèse ou de Smyrne à Rome étaient tout ce qu'il y avait de plus facile. Un négociant nous apprend dans son épitaphe qu'il a fait soixante-douze fois le voyage d'Hiérapolis en Italie en doublant le cap Malée : ce négociant continua par conséquent ses traversées jusqu'à un âge aussi avancé que celui où Polycarpe fit son voyage de Rome. De telles navigations en été (on voyageait très peu pendant l'hiver) n'entraînaient aucune fatigue. »

[3] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, IV.

tions, saint Irénée dut rencontrer les souvenirs vivants, laissés par le vieil évêque de Smyrne.

Les occasions ne manquèrent donc point à l'évêque de Lyon pour contrôler ses souvenirs au sujet du maître de Polycarpe. Ces moyens de contrôle étaient aussi variés que nombreux : ils s'offraient à lui en maints endroits ; ils l'entouraient, pour ainsi dire, de toutes parts, et s'imposaient comme forcément à son attention. D'autant plus qu'Irénée était loin de tenir son sentiment secret. Toute son œuvre montre combien ouvertement il parlait de Jean d'Éphèse et se référait à la croyance publique des Églises d'Asie-Mineure. Il en parle à ceux-là même qui ont le plus d'intérêt à contrôler son témoignage et qui sont le mieux en mesure de le vérifier : non seulement à l'ensemble des hérétiques, qu'il prend si vivement à partie sur la question de tradition apostolique[1]; mais à Florinus, qui a entendu comme lui Polycarpe et qu'il invite à se remémorer ses souvenirs ; au pape Victor lui-même, près duquel on doit se rappeler encore les entretiens de l'évêque de Smyrne avec Anicet. Cette facilité à invoquer la mémoire du Jean d'Asie-Mineure, d'autre part cette multiplicité et cette indépendance des moyens de contrôle, paraissent rendre certain que, si saint Irénée avait été un moment dans l'erreur sur l'identité du personnage, sa méprise serait tombée promptement et d'elle-même[2].

Le fait est que nous ne voyons son témoignage contesté ni par ceux auprès de qui il fait valoir les

[1] Irénée, *C. H.*, II, XXII, 5 ; IV, XXVI, 2 ; V, XX, 1, etc.

[2] Cf. Zahn, *Einl.*, t. II, p. 458 ; Stanton, *Gospels*, p. 227 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 213-214 : 348 : « Les critiques parlent d'Irénée comme s'il était tombé de la lune, avait accordé deux ou trois visites à la salle de conférences de Polycarpe, et n'avait jamais connu personne autre. » Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 61 : « On se représente Irénée comme la princesse du conte bleu, fermée dans une tour et coupée de toute communication avec le monde extérieur. »

traditions d'Éphèse et de Smyrne, ni par ceux qu'il invite à se référer aux propres déclarations de Polycarpe. Il n'est pas un seul témoin, au cours du second siècle, qui montre dans le Jean d'Asie-Mineure un autre que l'apôtre saint Jean. Faudra-t-il admettre que tous ceux que l'évêque de Lyon a fréquentés ont été pareillement dans l'erreur ? Dans l'erreur, les anciens qui l'avaient précédé en Gaule ? Dans l'erreur, les presbytres qui étaient restés en Asie ? Dans l'erreur, tous ceux qui avaient entendu Polycarpe et les autres disciples de Jean ?

Ce ne serait pas assez. Il faudrait encore supposer que, d'une façon tout à fait indépendante, la même erreur aurait illusionné tout le monde, dans la ville même d'Éphèse, non seulement à l'époque où écrivait Polycrate, mais déjà au moment où s'était converti saint Justin. Pour tout dire, l'hypothèse de la confusion des deux Jean ne peut s'imaginer que moyennant une série de suppositions, dont chacune paraît fortement invraisemblable, et dont l'ensemble constitue une véritable impossibilité morale.

Voilà donc le résultat de notre longue investigation. D'un côté, les plus graves difficultés qu'on objecte au séjour de l'apôtre Jean en Asie sont des arguments de silence, toujours délicats à apprécier, ou des témoignages plus que douteux, comme le texte de Papias relatif au martyre de Jean, ou enfin des conjectures très incertaines, en tout cas sans grande importance dans la question, telles que celles d'un Jean, simple presbytre, à Éphèse, ou celle des deux Philippe confondus par Polycrate. De l'autre côté, des garanties hautement significatives appuient de maints endroits la thèse traditionnelle : c'est le fait de l'identification de Jean d'Éphèse avec Jean l'apôtre, constaté, sans la moindre contradiction, dans les Églises mêmes d'Asie-Mineure et dans celle d'Éphèse en particulier,

à l'époque de Polycrate, à l'époque de saint Irénée, à l'époque des montanistes et de la conversion de saint Justin ; c'est le même fait établi par l'attestation directe de saint Polycarpe, soit à Rome, devant Anicet, soit à Smyrne, devant Irénée, Florinus et nombre d'autres Asiates ; c'est, par-dessus tout, l'impossibilité de supposer la même méprise grossière chez les témoins les plus indépendants et les plus rapprochés des origines, tels que Polycrate d'Éphèse et tout son entourage, saint Irénée et tous ceux avec qui il s'est trouvé en communication, saint Justin et la double tradition romaine et éphésienne qu'il représente.

Quiconque examinera attentivement cette situation ne pourra s'empêcher de conclure que le séjour éphésien de saint Jean est dès à présent un fait assuré. Quelques détails peuvent demeurer obscurs : ces ombres secondaires ne sauraient prévaloir le moins du monde contre la lumière éclatante qui jaillit de tant de côtés à la fois sur le point important et capital.

***

A cette lumière, le livre de l'Apocalypse paraît lui-même fournir à notre thèse un témoignage de valeur. Nous avons vu[1] que l'ouvrage se réclame d'un auteur nommé Jean, lequel s'adresse aux chrétiens d'Asie comme leur frère et le co-partageant de leurs souffrances. Dès le milieu du second siècle, les montanistes et saint Justin[2] identifiaient ce Jean d'Asie-Mineure avec l'apôtre de ce nom. Or, qu'il soit l'auteur réel du livre, ou seulement l'auteur supposé, son identification avec Jean l'apôtre paraît bien être selon la vérité.

Il est impossible, en effet, de songer, avec M. J.

[1] Ci-dessus, p. 69.
[2] Ci-dessus, p. 81.

Réville[1], que ce Jean soit un voyant inconnu, sans rapport avec le fameux Jean d'Éphèse. M. Loisy fait à bon droit remarquer que « la date précise de l'Apocalypse était connue dans les Églises d'Asie[2], ce qui induirait à croire que l'auteur aussi était personnellement connu »[3].

C'est d'ailleurs ce qu'atteste le livre lui-même. Sans doute, le ton assuré de l'écrivain s'expliquerait à la rigueur par la conscience de son inspiration prophétique[4] : il s'explique néanmoins beaucoup mieux par sa position d'autorité personnelle vis-à-vis de ses lecteurs Renan disait fort bien : « Le Jean qui parle, ou qui est censé parler, dans l'Apocalypse, s'exprime avec tant de vigueur, ... il sait si bien les secrets des Églises, il y entre d'un air si résolu, qu'on ne peut guère se refuser à voir en lui un apôtre ou un dignitaire ecclésiastique tout à fait hors de ligne[5]. » De l'aveu même de M. Jülicher, « les sept épîtres aux Églises attestent une connaissance intime de la situation intérieure de ces communautés[6]; » l'écrivain est au moins « un prophète, qui, au moment où son livre fut publié, avait depuis longtemps déjà travaillé avec fruit dans les communautés asiatiques »[7].

L'auteur devait donc être bien connu de ceux à qui il s'adresse. Lui-même le suppose : il se désigne par le simple nom de Jean. Or, M. J. Réville a beau dire : « il y a eu beaucoup de chrétiens portant ce nom[8] »;

[1] Cité ci-dessus, p. 105.

[2] Irénée, *C. H.*, V, XXX, 3 : « Il n'y a pas longtemps que la révélation (l'Apocalypse) a été vue : c'était presque vers notre génération, sur la fin du règne de Domitien. »

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 134.

[4] Jülicher, *Einl.*, p. 219 ; Porter, art. *Revelation* (*Book of*), dans le *Dict. of the Bible*, 1902, t. IV, p. 265.

[5] Renan, *L'Antechrist*, p. XXII.

[6] Jülicher, *op. cit.*, p. 210.

[7] Id., *ibid.*, p. 219.

[8] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 315.

il paraît encore plus certain que cette simple désignation était censée ne prêter à aucune équivoque. Comme Renan le fait remarquer, ce Jean « suppose... nettement qu'on le connaît et qu'on n'a pas de peine à le distinguer de ses homonymes »[1]. « Les lettres encycliques de l'Apocalypse, dit également M. Bousset, témoignent clairement et explicitement d'un Jean qui en Asie-Mineure occupait une situation si prépondérante, qu'à nommer simplement son nom, on ne pouvait avoir le moindre embarras sur son identité[2]. »

Ce personnage éminent, ce Jean bien connu des Églises d'Asie, ne peut évidemment être que le fameux Jean d'Éphèse. Ainsi pensent la grande généralité des critiques [3].

Mais est-ce Jean l'apôtre ou bien Jean le presbytre ? Contre Jean l'apôtre on objecte[4] que rien n'invite nettement à voir dans l'auteur le fils de Zébédée, et qu'au contraire cet écrivain parle des Douze d'une façon tout à fait objective[5]. Cependant, le genre littéraire de l'ouvrage empêche de donner beaucoup de poids à cette observation : la manière de parler objective est précisément réclamée par le caractère du livre qui se compose de tableaux prophétiques et de visions. Cela est reconnu de Weizsäcker[6] et de M. Jülicher[7] lui-même.

Par contre, toute l'attitude du Jean de l'Apocalypse, vis-à-vis des Églises auxquelles il s'adresse, suggère

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. XXII.

[2] Bousset, *Offenb.*, p. 36. Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 343.

[3] Même les plus opposés à la thèse du séjour éphésien de saint Jean : H. Holtzmann, *Einl.*, p. 473; Schmiedel, art. *John*, col. 2515 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 215 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675 ; Bousset, *Offenb.*, p. 49 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 134.

[4] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 423 : Schmiedel, *loc. cit.*; Harnack, *loc. cit.*; Jülicher, *Einl.*, p. 219.

[5] Apoc., XVIII, 20 ; XXI, 14.

[6] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 487.

[7] Jülicher, *loc. cit.*

positivement l'idée d'une autorité exceptionnelle, telle que pouvait être celle d'un apôtre. En tout cas, elle nous garantit que Jean d'Éphèse était un personnage particulièrement estimé dans les Églises d'Asie Mineure et dont l'identité, à raison même de son importance, n'a pu prêter en ces lieux à la moindre confusion. Or, nous avons vu que la tradition asiate du second siècle identifie sûrement ce Jean d'Éphèse au fils de Zébédée, et que rien ne permet de croire à la transformation d'un presbytre en l'apôtre.

Mise en rapport avec le reste de la tradition, l'Apocalypse paraît donc fournir, dès la fin du premier siècle, une attestation véritable de la venue de saint Jean en Asie. Nous n'avons pas ici à examiner si le livre est bien l'œuvre personnelle de l'apôtre. A supposer qu'il fût pseudonyme, il faudrait encore admettre que son auteur a voulu le placer sous le couvert d'un nom illustre, et l'on n'aurait que plus de raison de songer à l'apôtre Jean. D'autre part, il faudrait bien accorder qu'il a pris soin de garder les vraisemblances vis-à-vis du public auquel il destine son livre, et il faudrait encore conclure que l'apôtre devait être bien connu des lecteurs asiates, comme ayant séjourné dans la région de Patmos et d'Éphèse.

« Même en admettant la non-authenticité de l'Apocalypse, observe Renan, les trois premiers chapitres de ce livre constituent une forte probabilité en faveur de la thèse du séjour de Jean en Asie[1]. » « Si l'Apocalypse est de l'apôtre, dit également Weizsäcker, son séjour à Éphèse est du même coup démontré ; si elle est d'un autre, écrivant sous son nom, nous arrivons au même résultat, car personne ne se serait risqué à présenter ainsi les choses, dans l'hypothèse où Jean ne serait jamais venu en cette région[2]. »

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. 561.

[2] Weizsäcker, *op. cit.*, p. 480. Cf. Jülicher, *op. cit.*, p. 218 ; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 259.

C'est un témoignage beaucoup plus précis, et même décisif, que nous trouvons enfin dans le dernier chapitre du quatrième Évangile. L'auteur de cet appendice, nous l'avons vu[1], identifie expressément le disciple aimé de Jésus à un personnage hautement considéré, comme « dernier survivant de l'âge apostolique », dans la région où l'Évangile fut publié[2], c'est-à-dire à l'illustre Jean d'Éphèse. Or, le disciple bien-aimé, nous l'avons déjà dit[3] et nous aurons bientôt l'occasion de le démontrer plus longuement, est à n'en pas douter l'un des Douze. M. Loisy avoue lui-même que « dans la perspective du récit » il « ne peut être qu'un apôtre »[4]. Qu'est-ce à dire, sinon que l'auteur du chapitre XXI a voulu faire de Jean d'Éphèse un membre du collège apostolique, par conséquent l'identifier à l'apôtre Jean.

Une particularité du récit de la pêche miraculeuse semble confirmer d'une façon indépendante cette induction. Parmi les disciples qui assistent à l'apparition du Sauveur, sont mentionnés, à côté de Simon Pierre, de Thomas et de Nathanaël, « les fils de Zébédée et deux autres de ses disciples »[5]. Dans cette énumération doit être sûrement compris le personnage qui joue ensuite avec Pierre le rôle principal, c'est-à-dire « le disciple que Jésus aimait »[6]. Or, il n'est pas vraisemblable qu'il faille le chercher parmi « les deux autres disciples » : on ne comprendrait pas que l'auteur l'ait renfermé dans cette formule très vague, associé à un personnage totalement inconnu, au lieu de le présenter dès l'abord avec le titre spécial sous lequel il figure dans la suite du récit. Il est beaucoup plutôt

[1] Ci-dessus, p. 65-66.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 948.
[3] Ci-dessus, p. 145.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 725, cf. p. 132.
[5] Jean, XXI, 2.
[6] Jean, XXI, 7, 20.

à chercher parmi les fils de Zébédée : l'on s'explique bien, en effet, que, si le bien-aimé est un des deux frères, en particulier Jean, au lieu d'employer la formule singulière : « le disciple que Jésus aimait et son frère Jacques, » l'auteur ait préféré dire simplement : « les fils de Zébédée. »

C'est ce qu'affirme nettement M. H. Holtzmann : « L'auteur de l'appendice, dit-il, voit dans le disciple bien-aimé ce vieux Jean d'Éphèse que, depuis 150, l'on a coutume de regarder, et vraisemblablement à bon droit, comme l'auteur de l'Apocalypse, et, depuis 170 environ, comme l'auteur même du quatrième Évangile, dans les deux cas comme l'un des douze apôtres. C'est lui qu'avait principalement en vue notre auteur, lorsqu'au verset 2, il mentionnait les fils de Zébédée[1]. » D'après M. Albert Réville, « les dernières lignes de ce chapitre XXI désignent clairement l'apôtre Jean[2]. » M. Loisy en convient équivalemment : « Jean d'Éphèse était-il déjà censé apôtre et identifié au fils de Zébédée, on ne saurait le dire : néanmoins cette identification était si inévitable que, si les éditeurs du quatrième Évangile ne l'ont pas voulu faire expressément, ils n'ont guère pu s'empêcher de la prévoir[3]. »

Voilà donc le fait qui s'impose finalement à notre constatation : le dernier chapitre du quatrième Évangile présente Jean d'Éphèse comme un disciple direct de Jésus, à savoir l'apôtre Jean, fils de Zébédée.

En supposant même que ce dernier chapitre soit une addition postérieure — ce que nous aurons à examiner plus tard — comme, d'après M. Loisy, cet appendice « paraît avoir été ajouté à l'Évangile au moment de sa publication dans les Églises »[4], comme, d'autre

[1] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 228. Cf. O. Holtzmann, *Joh. Evang.*, p. 159.

[2] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 357.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 124.

[4] Id., *ibid.*

part, l'Évangile était publié dès avant l'an 110, qu'en particulier la fin du chapitre XXI a dû être rédigée « assez peu de temps après le décès de celui qu'on veut identifier au disciple bien-aimé »[1], c'est donc dès le début du second siècle, sinon dès la fin du premier, qu'apparaît, dans le milieu même d'Éphèse, l'identification du Jean d'Asie-Mineure avec l'apôtre Jean. N'est-ce pas la preuve évidente que le disciple éphésien était bien réellement le fils de Zébédée ?

Pour échapper à cette conclusion, on est réduit à supposer, après tant de méprises inconscientes, une sorte de supercherie volontaire. M. Loisy insinue que les presbytres éphésiens, d'après lui auteurs de l'appendice, ont imaginé d'eux-mêmes cette identification pour procurer au livre « le bénéfice d'une origine apostolique »[2]. Peut-on faire sérieusement une pareille hypothèse ? Comment les presbytres auraient-ils eu l'idée de cette identification, si jamais Jean l'apôtre n'avait eu le moindre rapport avec le quatrième Évangile, ni avec Éphèse ? Comment auraient-ils songé à faire de la destinée de Jean l'Ancien l'objet d'une prédiction de Jésus, si ce personnage n'avait été réellement son disciple ?

M. Loisy conjecture que la prophétie du Sauveur est une application des « passages des Synoptiques où il est dit que la génération présente ne passera pas avant que la fin n'arrive »[3]. Mais, pour qu'on ait fait cette application à Jean d'Éphèse, il faut donc qu'on l'ait regardé comme un contemporain de Jésus : et M. Loisy paraît en convenir[4]. D'autre part, pour

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 947.
[2] Id., *ibid.*, p. 132.
[3] Id., *ibid.*, p. 948.
[4] Id., *ibid.* : « De cette génération (contemporaine) un témoin subsistait, que la tradition dit avoir été l'auteur même de l'Apocalypse, et les fidèles, en voyant ses jours se prolonger, se disaient sans doute qu'il demeurait pour le grand avènement, que le Seigneur l'avait prédit; ce qui se rapportait à l'ensemble d'une génération s'entendait maintenant de lui personnellement. »

qu'on ait imaginé la scène où il figure en compagnie de Simon Pierre et se trouve en rapport personnel avec le Sauveur, il faut bien qu'on l'ait également envisagé comme un disciple immédiat. Mais, si Jean d'Éphèse était contemporain et disciple proprement dit de Jésus, il n'y a plus de raison de le distinguer de l'apôtre de ce nom.

Au surplus, conçoit-on qu'à Éphèse même, peu de temps après la mort de Jean l'Ancien, on ait eu la hardiesse, dans un Évangile qu'on prétendait communiquer aux Églises, d'identifier ce personnage avec l'apôtre Jean, quand tout le monde aurait bien su qu'il n'était pas un apôtre et que jamais le fils de Zébédée n'avait séjourné en cet endroit ? Et cependant cette tentative invraisemblable aurait à ce point réussi que toute la tradition asiate ne connaît plus Jean d'Éphèse qu'identifié à l'apôtre Jean. Si monstrueuse apparaît cette supposition que, s'ajoutant à toutes les invraisemblances auxquelles nous avons déjà eu affaire, elle achève de démontrer l'impossibilité de distinguer Jean l'Ancien du fils de Zébédée.

La thèse du séjour éphésien de saint Jean peut donc être déclarée, non seulement hautement probable, mais véritablement certaine.

Il faut bien que les preuves en soient extrêmement convaincantes pour que Renan et Weizsäcker aient cru devoir la défendre contre les tendances en faveur dans le monde savant.

Renan lui a consacré un appendice de son ouvrage sur *L'Antechrist*. Sa conclusion est que « les premiers chapitres de l'Apocalypse, la lettre d'Irénée à Florinus, le passage de Polycrate, restent trois bases solides »[1] pour appuyer l'opinion traditionnelle, qu'en conséquence « la thèse du séjour de Jean à Éphèse garde sa

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. 569.

vraisemblance », et « même que les chances de vérité sont encore en faveur de la tradition »[1]. Quelque modérée que paraisse cette conclusion, elle devient grandement significative quand on la sait soutenue par Renan, malgré ce qu'il appelle, d'une façon piquante : « les dédains d'une jeune école présomptueuse, aux yeux de laquelle toute thèse est prouvée dès qu'elle est négative, et qui traite péremptoirement d'ignorants ceux qui n'admettent pas d'emblée ses exagérations[2]. »

Weizsäcker n'a pas mis moins de hardiesse à réagir contre les préjugés de la critique libérale. A son jugement, « les preuves de la résidence de Jean à Éphèse restent intactes[3]. » « Que l'apôtre Jean ait gouverné l'Église d'Éphèse aux dernières années du premier siècle, c'est un fait appuyé sur un ensemble de témoignages qui n'ont pas encore été ébranlés[4]. » Parlant, en particulier, de l'hypothèse relative à Jean le presbytre : « le clou, déclare-t-il, est trop faible pour supporter toute la tradition johannique[5]. »

Aujourd'hui encore, les critiques ne manquent pas, en dehors même du camp catholique, qui se prononcent, malgré les tendances de leur entourage et parfois à l'encontre de leurs préjugés antérieurs, pour la thèse traditionnelle. Ce ne sont pas seulement des savants connus pour leurs idées généralement conservatrices, tels que MM. B. Weiss, Zahn, et la plupart des critiques de langue anglaise[6]. Ce sont encore des savants aussi indépendants que M. Corssen, M. Jülicher, M. Drummond ; nous pourrions dire : M. Harnack lui-même.

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. 558.
[2] Id., *ibid.*, p. XLIV.
[3] Weizsacker, *Apostol. Zeit.*, p. 477.
[4] Id., *ibid.*, p. 480.
[5] Id., *ibid.*, p. 482.
[6] Y compris M. Porter, *art. cit.*, p. 265, qui n'attribue pourtant pas le livre de l'Apocalypse à l'apôtre Jean.

Pour commencer par M. Harnack, il est un aveu du professeur de Berlin[1] qu'il est intéressant de souligner en faveur de notre thèse. M. Harnack se rend bien compte de la difficulté d'expliquer l'identification de Jean d'Éphèse avec le fils de Zébédée, si celui-ci n'a jamais mis le pied en Asie-Mineure. Il le sent si bien qu'il en vient à admettre un certain rapport de l'apôtre Jean avec l'Asie.

« Dans le quatrième Évangile, dit-il, on constate un intérêt spécial pour le fils de Zébédée, non seulement chez l'auteur, mais du côté du cercle pour lequel il écrit. Bien plus, dans ce cercle était répandue, sur la foi d'une prétendue parole du Seigneur, la croyance extraordinaire que le fils de Zébédée ne devait pas mourir; et comme néanmoins il était mort, la parole du Seigneur semblait avoir reçu un démenti. Cela ne prouve pas que le fils de Zébédée soit mort en Asie, mais une estime si étonnante pour cet apôtre, en cette région, rend pourtant vraisemblable qu'il y est venu un jour ou l'autre et que la chrétienté asiate s'est trouvée en relation personnelle avec lui[2]. »

M. Harnack ajoute : « Je tiens donc pour souverainement probable que le fils de Zébédée figurait parmi les apôtres qu'avait en vue Ignace, dans sa lettre aux Éphésiens, lorsqu'il déclare que les chrétiens d'Éphèse ont eu commerce avec eux. » « On peut même se demander, dit encore le critique, de quel Jean voulait parler Papias lorsqu'il mentionnait les presbytres qui avaient vu Jean, le disciple du Seigneur[3], c'est-à-dire s'étaient rencontrés avec lui. Il faut laisser une certaine possibilité à l'hypothèse que, parmi ces presbytres asiates. quelques-uns avaient réellement vu l'apôtre Jean[4]. »

Voilà donc la concession qu'arrache à M. Harnack

[1] Voir ci-dessus, p. 107.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678, note 3.
[3] Ci-dessus, p. 78, référence de saint Irénée aux presbytres.
[4] Harnack, *ibid.*, p. 679.

l'évidence des faits. Encore est-elle manifestement insuffisante. A son dire, l'apôtre Jean serait bien venu en Asie, et néanmoins il ne serait pas l'illustre Jean d'Éphèse, apôtre et surintendant des Églises asiates ; ce serait plutôt, pense-t-il[1], Jean le presbytre. Mais, nous avons vu à quel point ce presbytre est un être imaginaire. Pourquoi d'ailleurs ce culte tout particulier pour le fils de Zébédée à Éphèse, s'il n'a fait que toucher une fois ou l'autre en Asie comme d'autres apôtres? Comment aurait-on pu s'intéresser de la sorte à sa longue vieillesse, s'il avait fini ses jours loin du milieu éphésien ?

En somme, la conjecture de M. Harnack ne fait que rééditer, sous une autre forme, la théorie des deux Jean d'Asie, que les critiques s'accordent à déclarer inacceptable[2]. Lui-même dit fort bien : « La tradition de deux Jean en Asie-Mineure appartient, selon toute apparence, à une époque tardive, et ne peut s'être formée que dans un temps de réflexion historique et de combinaison savante[3]. » Il n'y a donc, semble-t-il, à retenir de cette hypothèse que la nécessité reconnue de mettre Jean l'apôtre en relation personnelle avec l'Asie-Mineure; ce qui conduit logiquement à l'identifier avec Jean d'Éphèse.

M. Corssen n'hésite pas à aller jusque-là. Tout en rejetant l'authenticité johannique du quatrième Évangile, ce critique est d'avis que toute la tradition du second siècle ne connaît que l'apôtre Jean à Éphèse et ignore totalement un presbytre du même nom en cette contrée. « Irénée, dit-il, ne parle jamais que d'un seul Jean et ne laisse pas le moindre doute que pour lui ce ne soit l'apôtre. » « Polycrate ne connaît également qu'un seul Jean, l'apôtre et évangéliste, comme grande lumière de l'Asie ; du presbytre il ne

[1] Voir ci-dessus, p. 107.
[2] Voir ci-dessus, p. 89.
[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678, note 3.

sait absolument rien, ou du moins rien qui paraîtrait le rendre digne d'une mention parmi les illustrations de l'Église d'Asie-Mineure. »

M. Corssen estime même que « Papias, dans les endroits où il rapporte les dires des anciens sur Jean le disciple du Seigneur, voit dans ce personnage l'apôtre ». Enfin, dit encore ce critique, « il faut maintenir fermement que le passage de Papias n'autorise pas à affirmer qu'il y ait eu transformation du presbytre en l'apôtre Jean. On n'a dès lors aucune preuve de témoignage externe que jamais il y ait eu une confusion de ce genre ; ce que l'on peut produire se réduit à une conjecture d'Eusèbe, extrêmement vague, et que cet historien lui-même ne présente pas une seule fois comme sérieuse [1]. »

Bien remarquable surtout est l'attitude prise par M. Jülicher, dans la récente édition de son *Introduction au Nouveau Testament*. Après avoir minutieusement examiné les arguments pour et contre la thèse traditionnelle, après avoir reconnu, en particulier, qu'il n'y a « certainement pas de tradition touchant un second Jean d'Asie », que le témoignage de Justin est très défavorable à l'hypothèse de la confusion de l'apôtre avec le presbytre, que le presbytre Jean dont parle Papias pourrait bien être identique à l'apôtre [2], et que le titre d' « Ancien », pris par l'auteur des Épîtres johanniques, marque simplement son identité avec le Jean de l'Évangile, « le disciple qui ne meurt pas » [3], M. Jülicher finit par conclure qu'on n'est pas obligé de préférer « l'insaisissable presbytre » [4] au fils de Zébédée. « Celui-ci, déclare-t-il, pourrait bien avoir donné une impulsion puissante à la chrétienté d'Asie, entre

[1] Corssen, *art. cit.*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 207 et 211.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 323, 324.
[3] Id., *ibid.*, p. 339.
[4] Id., *ibid.*, p. 340 : « des *unfassbaren* Presbyters. »

les années 70 et 100, et imprimé pour longtemps sur les Églises asiates le cachet de sa personnalité[1]. »

Enfin, plus récemment encore, M. Drummond, élevé dans les idées les plus hostiles à notre thèse[2], ne craignait point d'exposer les motifs qui ont amené le changement de ses opinions. Le critique relève d'abord l'importance des témoignages favorables d'Irénée, de Polycrate et de Clément d'Alexandrie. « Pour apprécier, dit-il, la valeur d'ensemble de ces témoignages, il ne faut pas oublier que le second siècle fut un siècle littéraire. Les Églises communiquaient alors librement par écrit, et un grand nombre de productions théologiques virent le jour, dont quelques échantillons seulement nous ont été conservés[3]. » Après mûr examen des difficultés opposées à cette tradition, M. Drummond prononce ainsi son verdict : « En somme, j'estime que les attaques contre la croyance traditionnelle ont échoué et que nous pouvons accepter avec une raisonnable confiance les témoignages réunis d'Irénée, de Polycrate et de Clément[4]. »

A coup sûr, ces retours à la tradition sont significatifs. Ne permettent-ils pas d'espérer qu'à mesure que la critique se déprendra de ses procédés systématiques et de ses tendances *a priori*, elle accentuera sur ce point, comme elle l'a fait sur d'autres, le mouvement régressif qu'annonçait Renan ? « Je suis persuadé, écrivait cet auteur à propos de notre thèse, qu'une critique dégagée de toute préoccupation théologique trouvera un jour que les théologiens protestants libéraux de notre siècle ont été trop loin dans le doute, et qu'elle se rapprochera, non certes pour l'esprit,

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 340.
[2] Voir ci-dessus, p. 14.
[3] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 213.
[4] Id., *ibid.*, p. 235, cf. p. 224.

mais pour quelques résultats, des anciennes écoles traditionnelles[1]. »

Si certaine nous est apparue la thèse du séjour éphésien de saint Jean qu'il semble impossible qu'elle ne soit, un jour ou l'autre, définitivement admise par les critiques véritablement indépendants.

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. 559. A l'adresse encore des théologiens protestants d'Allemagne : « Le théologien est si habitué à subordonner le fait à l'idée, que rarement il se place au simple point de vue de l'historien. »

CHAPITRE IV

L'ATTRIBUTION DU IVe ÉVANGILE A SAINT JEAN PAR LA TRADITION PRIMITIVE

Une fois reconnu le séjour de Jean l'apôtre à Éphèse, on est amené, comme nécessairement, disions-nous, à admettre un rapport réel de l'apôtre avec le quatrième Évangile : cet ouvrage, en effet, a vu le jour dans le même milieu éphésien, et il lui est expressément attribué par la plus ancienne tradition. Pour donner toute sa force à notre conclusion, il nous faut maintenant considérer cette tradition elle-même et examiner les garanties particulières de vérité qu'elle offre sur l'attribution personnelle de l'écrit à saint Jean.

D'après l'exposé général que nous en avons déjà tracé[1], la tradition qui rapporte le quatrième Évangile à Jean l'apôtre était remarquablement ferme et répandue dans l'Église, au dernier quart du second siècle. Elle se trouve attestée, en effet, soit en Occident, par Tertullien, le Canon de Muratori, saint Irénée, soit en Orient, par Clément d'Alexandrie, Théophile d'Antioche, Apollinaire d'Hiérapolis, les Actes de Jean. Une tradition si générale, les critiques sont unanimes à le reconnaître, mérite, malgré l'opposition des Aloges, la plus sérieuse considération. « Au point de vue des garanties extérieures, » dit M. Loisy, le quatrième

[1] Voir ci-dessus, p. 21 sq.

Évangile « paraît d'abord se présenter dans des conditions aussi favorables, pour le moins, que les Synoptiques et que bien d'autres livres anciens, dont l'authenticité n'a jamais été suspectée »[1].

Cependant, contre cette attestation traditionnelle, les critiques élèvent un certain nombre d'objections, que nous commencerons, comme précédemment, par exposer d'une façon complète, pour en faire ensuite un examen impartial, qui nous permette d'apprécier en connaissance de cause la valeur exacte du témoignage.

§ I. — Les objections des adversaires de l'authenticité.

Ce qui excite *a priori* la défiance des adversaires de l'authenticité, est la considération du quatrième Évangile lui-même, de ses récits propres et de ses discours, qui leur paraissent ne pouvoir provenir d'un témoin direct de Jésus. « Le contenu du livre et son rapport avec les Synoptiques, dit M. Loisy, provoquent des objections dont l'exégèse la plus conservatrice est obligée de tenir compte. En vérité, ces difficultés accumulées ont cessé d'être des objections ; elles constituent un grand fait, malaisé à concilier avec le témoignage ecclésiastique[2]. »

Dès lors, la tradition qui attribue l'ouvrage à l'apôtre Jean ne peut qu'être fautive, et, étudiée de plus près, elle doit se révéler comme telle. « Les doutes ne s'éveillent, dit encore M. Loisy, que si l'on examine plus à fond les conditions de l'attestation traditionnelle et son rapport avec l'ouvrage qui en est l'objet[3]. » Partant de ce principe, les critiques s'attachent à relever les indices qui paraissent contredire la teneur

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 2.
[2] Id., *ibid.*, p. 1.
[3] Id., *ibid.*, p. 2.

ordinaire de la tradition et à discréditer les témoignages favorables.

La première difficulté que l'on soulève est tirée de l'attitude prise par les Quartodécimans d'Asie-Mineure. Comme nous l'avons vu[1]; les chrétiens asiates célébraient la Pâque le même jour que les Juifs, au 14e jour du premier mois lunaire. De certains textes d'Apollinaire et de saint Hippolyte, conservés par la *Chronique pascale*[2], il semble résulter que, vers l'an 167, on rattachait cette célébration de la Pâque à l'institution de la Cène par le Sauveur.

Or, dit-on, l'institution de la Cène au 14 nisan s'appuie uniquement sur les Synoptiques ; elle est exclue par le quatrième Évangile, qui, non seulement ne parle point d'une Pâque célébrée par Jésus la veille de sa mort, mais encore fait mourir le Sauveur précisément le jour du repas pascal, le 14, et non le 15. La pratique des Quartodécimans asiates est donc en opposition avec l'Évangile johannique. D'autre part, cependant, ces Asiates se réclamaient, pour leur usage, de l'exemple même donné par Jean, le disciple du Seigneur[3]. Qu'en conclure, sinon, dit M. Schmiedel, « que le Jean, dont les Quartodécimans invoquent l'autorité, ne peut avoir été l'auteur de cet écrit[4]. »

M. J. Réville développe ainsi l'argument : « Dans l'ignorance où nous sommes de l'institution primitive de la Pâque chrétienne, il n'est pas possible de trancher la question d'une façon catégorique... Il est un fait toutefois qui nous paraît bien attester son origine synoptique, c'est qu'en Orient comme en Occident, la fête pascale chrétienne a toujours été une fête joyeuse,

[1] Ci-dessus, p. 76.

[2] *Chronicon paschale*, éd. Dindorf, p. 12-14.

[3] Voir ci-dessus les attestations de Polycrate d'Éphèse et de saint Polycarpe, p. 77 et 80.

[4] Schmiedel, art. *John*, col. 2553.

la fin du jeûne observé pendant les jours précédents, en souvenir de la Passion du Seigneur. Or il est absolument invraisemblable que la raison d'être d'une fête de ce caractère ait été la commémoration de la mort du Christ, assimilé à l'agneau de la nouvelle alliance... La cause de la joie pascale n'était et ne pouvait être que l'assurance d'avoir part au salut de la nouvelle alliance, scellée dans la mort du Christ, au moyen de la communion avec lui, laquelle se manifestait dans le repas eucharistique. La Pâque chrétienne est la substitution du repas pascal chrétien au repas pascal juif. Mais si la Pâque chrétienne a été célébrée en Asie-Mineure le 14 nisan en souvenir de la célébration de la Cène pascale par Jésus, elle se rattache à la tradition des Synoptiques et non à celle du quatrième Évangile, puisque celui-ci fait mourir Jésus le 13 nisan[1] et supprime purement et simplement l'institution de la Cène. Ainsi, dans le pays même où l'apôtre Jean aurait exercé un apostolat prolongé et rédigé son Évangile, on ne tenait aucun compte de son témoignage sur un point aussi important ! Si le fait était établi d'une façon absolument certaine, il suffirait à discréditer toute la tradition de l'activité johannique en Asie-Mineure. Comme nous ne pouvons l'affirmer que par induction, nous nous bornerons à constater que la seule interprétation vraisemblable des pratiques quartodécimanes en Asie-Mineure est nettement défavorable à l'autorité apostolique ancienne du quatrième Évangile dans les régions mêmes où il a vu le jour[2]. »

La même conclusion est appuyée par M. H. Holtzmann sur le caractère antijudaïque de notre écrit. « Si la fête asiate, dit-il d'abord, s'est dès l'origine

[1] Le 13, suivant notre manière actuelle de compter; le 14, d'après la manière juive, qui supposait le jour commençant la veille, à six heures du soir.

[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 66, 67.

rapportée au jour de l'institution de la Cène, elle se trouve en contradiction d'une manière insoluble avec un Évangile qui exclut formellement une dernière Pâque de Jésus la veille de sa mort. » Et il ajoute : « En tout cas, la fête asiate est restée judaïque, par le jour où elle continue d'être célébrée et par la forme qu'elle garde de repas pascal. Or, cela contredit toute la tendance du quatrième Évangile. Il est aussi inconcevable que le quatrième évangéliste, s'il est le Jean dont se réclamaient les Asiates, ait autorisé cette fête par son exemple, qu'il est impossible de se la figurer instituée ou approuvée par l'auteur de l'Épître aux Galates, IV, 10[1]. »

M. Loisy se borne à ce bref résumé : « Les critiques ont remarqué depuis longtemps que l'usage pascal des Quartodécimans ne s'accorde nullement avec le quatrième Évangile, et que si Jean d'Éphèse, ainsi que tout porte à le croire, a observé la pâque du 14 nisan, la pâque des Juifs, il ne peut être l'antijudaïsant qui a écrit ce livre. Mais. ajoute-t-il, cette question de la pâque a aussi ses obscurités[2]. »

A côté de l'attitude des Quartodécimans d'Asie, les critiques soulignent fortement l'opposition manifestée par les Aloges[3], autour de l'an 165. On reconnaît sans doute que ces chrétiens, en attribuant le quatrième Évangile à Cérinthe, ont émis une hypothèse, non seulement sans fondement, mais incontestablement erronée, et même extravagante. Cela n'empêche pas qu'on retient leur opposition à l'origine johannique de l'écrit comme un indice significatif contre le reste de la tradition.

« Assurément, dit M. J. Réville, le jugement de ce petit groupe mal connu de chrétiens asiatiques ne saurait faire autorité pour l'historien. Il dénote

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 463.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 30.
[3] Voir ci-dessus, p. 24.

cependant que, dans la patrie même du quatrième Évangile, peu après le milieu du second siècle, on pouvait encore soutenir qu'il n'était pas l'œuvre d'un apôtre, dans une controverse où l'on avait tout intérêt à ne pas dire des absurdités qui auraient profité aux seuls adversaires. Après tout, le témoignage de ces humbles compatriotes du quatrième Évangile, vivant au milieu du second siècle, vaut bien celui d'Irénée écrivant en Gaule vers l'an 180, alors que ce brave Irénée ne sait absolument rien des conditions dans lesquelles le quatrième Évangile aurait vu le jour[1]. »

M. Harnack insiste sur cette idée que les Aloges n'étaient point hérétiques, « ni montanistes, ni gnostiques, » mais « des chrétiens d'Asie-Mineure, unis dans la règle de la foi à la grande Église ». Or, dit-il, ces chrétiens « se seraient-ils risqués à apprécier ainsi l'ouvrage, si son origine apostolique avait été fermement établie en Asie et n'avait été sujette à aucun doute ? Ne faut-il pas dès lors considérer cette opposition des Aloges comme une preuve que l'on n'était pas encore bien fixé en Asie-Mineure sur l'origine et la dignité du quatrième Évangile, à la fin du deuxième tiers du second siècle? »[2] « Ce fait, dit à son tour M. Schmiedel, qu'une école entière au sein de l'Église pouvait regarder le quatrième Évangile comme non authentique et même l'attribuer à Cérinthe, montre clairement combien sa reconnaissance était encore incertaine[3]. »

M. Loisy s'exprime de la même façon. Il convient que « l'hypothèse est sans valeur en ce qui regarde Cérinthe ». « Mais, dit-il, il serait incroyable que les Aloges eussent osé nier l'authenticité des écrits johanniques et risquer l'hypothèse violente qu'on

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 64.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 670.
[3] Schmiedel, art. *John*, col. 2547.

vient de voir. dans le milieu même où les livres avaient paru, si les circonstances de leur composition avaient été parfaitement claires ; si l'apôtre Jean, vivant à Éphèse, les avait communiqués lui-même aux Églises d'Asie ; si l'on avait été depuis longtemps en possession de ces documents et qu'on les eût tenus pour certainement apostoliques. Dès que l'on suspectait le témoignage de ceux qui les avaient présentés aux communautés sous le nom de Jean d'Éphèse, supposé apôtre, on ne savait plus rien[1]. »

Ainsi la contradiction des Aloges aurait une réelle importance en ce qu'elle attesterait le manque d'une tradition ferme, touchant l'apostolicité de notre Évangile, et surtout d'une tradition exactement renseignée sur les circonstances de sa publication, dans la contrée même où avait paru cet ouvrage. Son importance viendrait encore de ce que le mouvement n'aurait pas été restreint à la petite chrétienté asiate, mentionnée par Irénée et Épiphane, mais se serait étendu jusqu'en Occident et à Rome même.

L'attitude des Aloges aurait d'abord été partagée par le prêtre Caïus de Rome, sous le pontificat de Zéphyrin (211-217). En effet, d'après le catalogue d'Ébéd-Jesu[2], évêque nestorien du commencement du XIVe siècle, saint Hippolyte aurait composé un ouvrage intitulé *Capita adversus Caium*, et, à en juger par les citations[3] qu'en fait Denys Bar-Salibi, auteur syrien du XIIe siècle, cet ouvrage supposerait des objections faites par Caïus contre le quatrième Évangile, aussi bien que contre l'Apocalypse. En tout cas, une inscription, gravée sur la statue de saint Hippolyte (212), lui attribue un traité « en faveur de l'Évangile selon Jean et de

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 20, 21.

[2] Ebéd-Jesu, 7. Dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, part. 1, p. 15.

[3] Publiées par J. Gwynn, *Hermathena*, t. VI, 1888, p. 397-418. Cf. Harris, *Hermas in Arcadia and other Essays*, 1896, p. 48.

l'Apocalypse »[1] : ce doit être l'ouvrage écrit contre Caïus, ou un abrégé.

Ainsi, dit M. Abbott, à qui nous empruntons ces renseignements, « il semble prouvé qu'un écrivain de l'Église romaine, représenté par Eusèbe comme très érudit et orthodoxe, se montrait adversaire du quatrième Évangile au début du IIIe siècle[2]. » M. Loisy se contente de dire : « Saint Hippolyte, qui a écrit une défense de l'Apocalypse contre Caïus, a écrit aussi une défense de l'Apocalypse et de l'Évangile. Il est probable qu'Hippolyte a composé cette dernière apologie contre des Aloges romains, ou du moins il faut admettre que la polémique des Aloges d'Asie-Mineure avait eu quelque retentissement en Occident[3]. »

A la même époque, le quatrième Évangile aurait encore trouvé de l'opposition dans une branche de l'hérésie monarchienne, qui paraît avoir pensé que Jésus n'était devenu Christ qu'au baptême et que l'être né de Marie n'était qu'un homme, destiné à devenir l'habitacle de Dieu. Du moins M. Corssen[4] a prétendu reconnaître, dans un prologue latin de saint Marc, composé, pense-t-il, au début du IIIe siècle, mais à l'aide de documents plus anciens, une polémique contre l'Évangile de saint Jean, pareille à celle des Aloges. « L'auteur du prologue raisonne comme les Aloges, dit également M. Loisy. Il voit le nouvel Évangile tout près d'être reconnu officiellement, et il résiste; mais, pour que cette polémique ait trouvé place dans le prologue d'un autre Évangile, il faut sans doute que l'attribution à Cérinthe n'ait pas été connue ou acceptée, et que l'attribution à Jean n'ait pas été considérée comme certaine[5]. »

[1] ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1824.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 21.

[4] Corssen, *Monarch. Prologe*, p. 34 sq. Cf. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 671, note 1.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 21, note 6.

Enfin, l'existence d'Aloges romains serait attestée par le Canon même de Muratori[1]. « La tendance apologétique et polémique de ce morceau a été contestée, dit M. Loisy ; elle n'est guère contestable. L'auteur tient à dire que l'évangéliste est l'apôtre Jean, qui a vu ce qu'il raconte ; que l'authenticité de sa parole a été garantie encore par les autres apôtres ; que son livre ne contredit en rien les autres Évangiles, et qu'il enseigne les mêmes choses. Il y avait donc des gens qui contestaient l'origine apostolique de l'Évangile, sa conformité avec les Synoptiques et même l'orthodoxie de sa doctrine : ce sont les Aloges romains dont Hippolyte nous avait fait soupçonner l'existence[2]. »

Dès lors se montre-t-on sympathique à ces humbles chrétiens d'Asie-Mineure, qui trouvèrent des émules jusque dans l'Église de Rome, et souffre-t-on avec peine le surnom qui leur a été infligé. « Les Aloges, qui, en leur temps, pensèrent être des conservateurs très orthodoxes, dit M. Loisy, feront à saint Épiphane l'effet d'être dépourvus de sens commun, et l'on n'a pas fini encore de les trouver stupides. On peut cependant comprendre leurs doutes, sans approuver leur polémique. On peut croire qu'ils eurent tort d'attribuer à Cérinthe le quatrième Évangile et l'Apocalypse. Mais allaient-ils contre l'évidence du témoignage historique en niant que ces écrits fussent d'un apôtre, et en particulier de Jean fils de Zébédée ? Sur ce dernier point, beaucoup de critiques, depuis un siècle, leur ont donné raison[3]. »

Après avoir objecté à l'attribution traditionnelle du quatrième Évangile la pratique quartodécimane des Asiates, qui invoquaient l'autorité de Jean d'Éphèse,

[1] Voir ci-dessus, p. 20, note 5.

[2] Loisy, *op. cit.*, p. 31. Cf. Abbott, art. *Gospels*, col. 1822; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 62.

[3] Loisy, *ibid.*, p. 35.

et surtout l'opposition des Aloges, qui niaient l'authenticité de cet écrit, les critiques s'appliquent à discuter la valeur des témoignages favorables, en s'efforçant d'en amoindrir la portée.

C'est ainsi que les notices consacrées à l'Évangile johannique par le Canon de Muratori et Clément d'Alexandrie leur paraissent offrir un caractère légendaire. Non content de relever « la tendance apologétique et polémique » du premier de ces documents, M. Loisy en apprécie les données en ces termes : « Pour garantir » Jean « contre les objections, on ne trouvait rien de mieux que de le faire composer avant la dispersion des apôtres, c'est-à-dire avant les Synoptiques, et en Palestine. L'anachronisme n'est pas niable ; il est répété un peu plus loin dans le même document, à propos des Épîtres de Paul, qui sont supposées postérieures à l'Apocalypse. Paul, dit-on, a voulu écrire à sept Églises, comme avait fait Jean. »

Le critique ajoute : « Que la légende ait été inventée à Rome ou ailleurs, elle prouve que l'Église romaine avait commencé par ne rien savoir de l'Évangile et de l'Apocalypse, si ce n'est que ces écrits étaient de Jean, et que ce Jean devait être l'apôtre, sans que le témoignage qui affirmait cette provenance fût au-dessus de toute contestation ; à ceux qui en niaient la valeur on n'avait pas à opposer de certitude historique, par exemple, celle d'une communication officielle de l'Église d'Éphèse à l'Église romaine, à une époque donnée, qui, vu la date de Jean et celle du Canon de Muratori, n'aurait pas été fort ancienne ; on répondait par des conjectures imaginaires, qui faisaient de Jean le plus ancien et le plus autorisé des Évangiles, sauf à corriger ultérieurement ce que ces hypothèses avaient d'inacceptable et de trop évidemment contradictoire aux faits traditionnels[1]. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 32. Cf. J. Réville *Le quatr. Évang.*, p. 61 ; Jülicher, *Einl.*, p. 320 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2550.

Les indications fournies par Clément d'Alexandrie[1], et qu'il déclare tenir des presbytres d'autrefois, auraient aussi, d'où qu'elles viennent, un caractère de légende. « Bien qu'on n'y assigne aucune date au quatrième Évangile, dit M. Loisy, il semble que Jean se soit décidé à l'écrire peu de temps après que les Synoptiques eurent été rédigés, en sorte que les amis dont il est parlé pourraient bien être encore les apôtres, comme dans le Canon de Muratori. Quoi qu'il en soit, et quand même la légende concernant Jean serait un peu corrigée, les presbytres de Clément se livrent à des spéculations sur le canon des quatre Évangiles déjà constitué[2]. » « Ils arrivent trop tard, et leur témoignage est trop chargé d'éléments légendaires pour qu'on en retienne autre chose que l'attribution des quatre Évangiles aux auteurs que la tradition désigne, et pour qu'on les suppose mieux instruits qu'Irénée de ce qui regarde Jean[3]. »

En somme, les notices du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie ne sont que l'écho de la tradition courante, attribuant le quatrième Évangile au fils de Zébédée. Les détails surajoutés à cette donnée générale sont purement imaginaires et par là même attestent qu'on n'avait aucun renseignement précis, capable d'être opposé aux adversaires de l'Évangile, sur les circonstances de sa composition et de sa publication. « Pour le critique, dit M. Loisy, l'invention de ces légendes ne prouve rien que l'insuffisance des souvenirs, ainsi que le sentiment vague qu'avaient de cette insuffisance nombre de personnes qui n'auraient pas voulu l'avouer et qui étaient dupes de leurs propres fictions, parce qu'elles se croyaient assurées que les choses avaient dû se passer comme elles le rêvaient[4]. »

[1] Voir ci-dessus, p. 22.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 32.
[3] Id., *ibid.*, p. 34.
[4] Id., *ibid.*, p. 33.

Cependant, ce n'est pas seulement à Rome et à Alexandrie — il faudrait dire également à Carthage — qu'on est sans renseignements détaillés sur l'origine de l'Évangile johannique : saint Irénée lui-même, qui est censé représenter la croyance de l'Asie-Mineure, la tradition reçue directement de saint Jean par saint Polycarpe, ne paraît pas en possession de souvenirs plus exacts. Le « témoignage d'Irénée, dit M. J. Réville, est d'une pauvreté surprenante. Il se réduit à ceci : le quatrième Évangile a été écrit à Éphèse par un disciple du Seigneur nommé Jean. Comme le disciple du Seigneur nommé Jean, qui avait répandu l'enseignement chrétien en Asie-Mineure, était pour Irénée l'apôtre et non un autre Jean, cela signifiait nécessairement pour lui : l'auteur du quatrième Évangile est l'apôtre Jean. Mais il n'en sait rien de plus. Le reste de son témoignage est emprunté à l'Évangile lui-même, lorsqu'il définit l'auteur par ces termes : « celui qui se pencha sur son sein, » ou à l'Apocalypse (II, 6), qui lui apprend que Jean, à Éphèse, combattit les Nicolaïtes. En réalité, il n'a pas plus de renseignements sur l'origine du quatrième Évangile que sur celle des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc... Quand il veut justifier l'existence de quatre Évangiles, il est obligé de recourir aux plus piteux arguments symboliques : il devait y avoir quatre Évangiles, parce qu'il y a quatre points cardinaux, etc.[1]... N'y avait-il

[1] Irénée, *C. H.*, III, XI, 8-9 : « Comme il y a quatre régions dans le monde et quatre vents principaux, comme, d'autre part, l'Église est répandue par toute la terre, et que l'Évangile est la colonne fondamentale de l'Église et son esprit de vie : ainsi convient-il que l'Église ait quatre colonnes, qui de tous côtés soufflent l'immortalité, et donnent la vie aux hommes. D'où il est manifeste que le Verbe, artisan de toutes choses, qui repose sur les chérubins et s'est manifesté aux hommes, nous a donné l'Évangile sous quatre formes, animées d'un seul Esprit... Ils sont donc insensés, ignorants et téméraires, tous ceux qui défigurent l'Évangile et le présentent sous plus ou moins de formes que nous n'avons dit. »

donc rien de précis au sujet du quatrième Évangile dans ces témoignages des presbytres d'Asie-Mineure ou de Polycarpe, dont Irénée se plait à faire état[1] ? »

« Ce grand témoin de l'authenticité johannique, dit pareillement M. Loisy, n'a rien à dire sur les circonstances dans lesquelles le quatrième Évangile a vu le jour[2]. » Il « ne songe pas à confondre les Aloges par le témoignage exprès des personnes qui avaient connu Jean et qui auraient dû savoir dans quelles conditions son livre avait paru »[3]. Il « ne leur reproche pas d'être absurdes, de nier l'évidence, en rejetant un livre certainement apostolique : ils pèchent contre le Saint-Esprit, dont ce livre annonce le règne »[4]. De même, ses raisonnements sur le chiffre sacramentel des quatre Évangiles « peuvent prouver que le canon évangélique était alors bien arrêté ; mais ils prouvent aussi le défaut de toute préoccupation et de tout sens historiques »[5].

Pour tout renseignement, Irénée « affirme que l'auteur de l'Evangile est l'apôtre Jean ; il dit aussi que Jean a écrit pour combattre Cérinthe. Cette dernière assertion n'est pas présentée comme traditionnelle ; elle ne semble pas fondée en réalité... Il est assez probable que l'évêque de Lyon, qui manquait de témoignages historiques pour réfuter les Aloges, aura conclu de ce que racontait Polycarpe touchant la rencontre de Jean avec Cérinthe, et des passages du quatrième Évangile qui se trouvent condamner la doctrine de celui-ci, que l'auteur de l'Évangile, bien loin d'être Cérinthe, avait écrit pour le combattre ». Quant à la notice qu'il consacre à l'origine de l'écrit, elle « ne contient pas autre chose que

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 59, 60.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 25.
[3] Id., *ibid.*, p. 22.
[4] Id., *ibid.*, p. 23, note 1.
[5] Id., *ibid.*, p. 24, note 3.

l'attribution de l'Évangile à Jean d'Éphèse, avec un trait emprunté à l'Évangile même, non à une tradition ferme sur la composition du livre »[1].

On peut donc « s'étonner qu'un homme tel qu'Irénée, si soucieux de la tradition ecclésiastique, si curieux des témoignages anciens, et qui a grandi en Asie-Mineure, soit si peu informé de ce qui concerne l'activité littéraire de Jean. Selon toute vraisemblance, les souvenirs qu'il gardait de l'enseignement de Polycarpe ne lui apprenaient rien à ce sujet ; il ne trouvait rien non plus dans Papias touchant l'Évangile, bien qu'il ait pu apprendre de cet auteur la date de l'Apocalypse et le vrai chiffre de la Bête... Il n'est pas téméraire d'affirmer qu'Irénée ne tient de son origine asiatique, de ses rapports avec Polycarpe et les chrétiens d'Asie-Mineure, aucun renseignement particulier sur l'Évangile johannique. On doit le considérer comme témoin de l'opinion communément reçue dans l'Église au temps où il vivait, non comme un témoin hors de pair, qui aurait été instruit par Polycarpe de tout ce que celui-ci devait connaître, sur les œuvres de Jean, par ses rapports immédiats avec l'apôtre »[2].

Une croyance générale de l'Église en l'apostolicité du quatrième Évangile, voilà donc tout ce qu'attestent les témoignages les plus autorisés de la fin du second siècle, ceux du Canon de Muratori, de Clément d'Alexandrie et d'Irénée lui-même. Or, cette tradition n'a pas seulement le tort d'être imprécise et mal renseignée, elle a aussi toutes chances d'être de formation artificielle et relativement récente. On ne peut, en effet, en remonter le cours beaucoup plus haut que l'époque d'Irénée.

Les *Actes de Jean*, les commentaires d'Héracléon et de Ptolémée, qui paraissent attribuer notre Évan-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 25.
[2] Id., *ibid.*, p. 26.

gile à l'apôtre[1], sont à peu près contemporains, en tout cas ne doivent pas être antérieurs au milieu du second siècle. Et c'est à cette époque que surgissent également les montanistes, qui s'appuient sur l'apostolicité de notre écrit[2]. Nous ne trouvons donc pas attestée, avant 150, l'attribution du quatrième Évangile au fils de Zébédée. A peine M. J. Réville fait-il une exception en faveur des écoles gnostiques[3]. M. Loisy déclare simplement qu'on ne peut alléguer en faveur de cette attribution « aucune autorité antérieure à 150 »[4].

Si l'on prend, en effet, les écrits de saint Justin, à voir comment cet auteur s'abstient de citer formellement notre Évangile, « on a pu contester, dit M. Loisy, qu'il l'ait mis au même rang que les Synoptiques et qu'il y ait vu l'œuvre d'un apôtre[5]. » Au sentiment de M. H. Holtzmann, « la tradition synoptique est exploitée d'une façon si constante par saint Justin, alors qu'il fait de simples allusions à Jean, elle domine si absolument son point de vue, en ce qui regarde la vie et les actions du Sauveur, qu'il a pu égaler cet ouvrage aux Synoptiques comme livre de doctrine, mais non comme un témoignage apostolique concernant l'histoire de Jésus, ni comme une source autorisée pour ses enseignements[6]. »

D'après M. Schmiedel, « nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que le quatrième Évangile n'était en aucune façon de pair avec les Synoptiques aux yeux de Justin[7]. » « Lui, qui attache tant de prix aux *Mémoires des apôtres*, regarde Jean — si tant est qu'il le connaisse — avec défiance et ne s'approprie que très

[1] Voir ci-dessus, p. 23 et 27.
[2] Voir ci-dessus, p. 29.
[3] J. Réville, cité ci-dessus, p. 28, note 2.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 28.
[5] Id., *ibid.*, p. 15.
[6] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 467.
[7] Schmiedel, art. *John*, col. 2546.

peu de ses dires[1]. » La conclusion à laquelle se range également M. Abbott est que « Justin, ou bien ne connaissait pas Jean, ou bien, ce qui est plus probable, le connaissait, mais le considérait comme suspect »[2]. A l'exemple de ce critique, M. J. Réville est disposé à admettre que Justin a eu connaissance du quatrième Évangile, mais il ajoute : « La manière dont il s'en sert est de nature à nous convaincre qu'il n'y voyait assurément pas le document capital qu'aurait été pour lui le témoignage direct et immédiat de l'apôtre Jean[3]. »

Chose plus significative encore, l'origine johannique du quatrième Évangile paraît inconnue des plus anciens témoins de l'Asie-Mineure, Papias, saint Polycarpe, saint Ignace.

M. Loisy, qui admet volontiers une influence profonde de l'Evangile de saint Jean sur la doctrine et même le style d'Ignace d'Antioche, estime néanmoins que « la façon même dont le quatrième Évangile est utilisé » par cet auteur, « sans être cité, ne permet pas d'affirmer qu'Ignace l'ait considéré comme l'œuvre d'un apôtre[4]. »

Polycarpe ne cite que la première Epître de Jean, sans du reste nommer l'apôtre ; à supposer qu'il ait connu aussi l'Évangile, « il est impossible de savoir, dit le même critique, si, dans la pensée de l'auteur, les écrits johanniques étaient l'œuvre d'un apôtre, ou d'un disciple, ou d'un personnage inconnu[5]. » Indépendamment du silence de son Épître, on peut juger, par le défaut de renseignements de son disciple Irénée, que « Polycarpe ne savait rien de particulier sur l'origine des écrits johanniques, tout au moins de l'Évangile »[6].

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2550.

[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1837.

[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 68. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. LIX.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 7.

[5] Id., *ibid.*

[6] Id., *ibid.*, p. 27.

Enfin, Papias, qui nous rapporte, comme les tenant des presbytres, deux notices sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, ne paraît pas en avoir donné au sujet de l'Évangile de saint Jean, pas plus que sur celui de saint Luc : Eusèbe, qui nous a conservé les deux premières, n'eût pas manqué sans doute de signaler également les deux autres. M. Abbott en conclut que, pour l'évêque d'Hiérapolis, « Luc et Jean n'étaient pas au même niveau que Matthieu et que Marc[1]. » M. Loisy juge également qu' « il est permis de se demander, en ce qui regarde Jean, si Papias, dans le cas où il l'aurait connu, l'a considéré comme une source des discours du Seigneur, au même titre que Matthieu et Marc »[2]. Tout en estimant vraisemblable sa dépendance à l'égard du quatrième Évangile, son opinion est que « Papias n'avait rien appris des anciens touchant l'origine de ce livre ». Et le critique ajoute : « Serait-ce que les presbytres eux-mêmes, qui avaient vécu avec Jean, n'auraient rien appris de lui à ce sujet, n'auraient pas connu le quatrième Évangile, ou l'auraient connu d'abord comme une œuvre anonyme et sans rapport avec la personne de leur maître[3] ? »

Un tel état de choses paraît bien étonnant et peu favorable à l'idée que l'attribution du quatrième Évangile à l'apôtre Jean soit d'origine ancienne et authentique. C'est une « hypothèse que la tradition ecclésiastique a enregistrée, dit M. J. Réville, mais dans des conditions telles qu'elle ne présente aucune garantie d'exactitude historique »[4].

« On peut se demander, dit à son tour M. Loisy, comment il se fait que Polycarpe, Papias et les hommes de leur génération, vivant en Asie-Mineure, dans le

[1] Abbott, art. *Gospels*, col. 1813.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 12.
[3] Id., *ibid.*, p. 14.
[4] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 74.

pays même où les écrits johanniques ont été composés et qui a été leur centre de diffusion, aient été si mal instruits à leur sujet[1]. » « Il est toujours permis de se demander... si l'attribution à Jean, qu'il soit apôtre ou disciple, offre des garanties suffisantes, bien qu'on ne puisse alléguer en sa faveur ni Polycarpe, ni Papias, ni aucune autorité antérieure à 150[2]. » M. Loisy conclut : « Au point de vue de l'histoire, le témoignage est insuffisant pour que l'on affirme l'authenticité sans hésitation... La composition de l'Évangile par Jean d'Éphèse, qu'il soit l'Apôtre ou l'Ancien, devant le silence de Papias, de Polycarpe, l'ignorance d'Irénée, la contradiction des Aloges, ne peut être considérée comme au-dessus de tout doute : il y a des chances pour que le nom de Jean ait été exploité au profit d'un livre dont il n'était pas l'auteur[3]. »

Cependant on ne peut se contenter de déclarer l'attribution traditionnelle fautive, il faut encore en expliquer l'origine et montrer comment elle a dû se former assez avant dans le cours du second siècle et devenir générale sur la fin.

D'après M. Loisy, l'Église n'aurait d'abord attaché que fort peu d'importance à la question de provenance des écrits qu'elle adoptait pour sa lecture publique ; elle aurait considéré avant tout leur contenu et leur objet : c'est ainsi que peu à peu, sous l'influence de la controverse avec les gnostiques, elle aurait formé son Nouveau Testament. Irénée, en présentant comme sacré le nombre de quatre Évangiles[4], montre que la liste des écrits évangéliques était, à son époque, définitivement réglée. « Depuis combien de temps le canon avait-il pris cette forme arrêtée? Au

[1] Loisy, *Le quatr Évang.*, p. 27.
[2] Id., *ibid.*, p. 28.
[3] Id., *ibid.*, p. 35.
[4] Voir ci-dessus, p. 190, note 1.

moins depuis qu'Irénée[1] avait atteint l'âge d'homme. Mais le témoignage d'Irénée ne prouve pas qu'il faille remonter beaucoup plus haut[2]. »

Cependant, même une fois que le canon évangélique eût été fixé, on ne s'inquiéta pas immédiatement de l'origine propre à chacun des Évangiles, et il fallut le développement même de la controverse avec les gnostiques pour attirer l'attention de l'Église sur ce point. M. Loisy en voit la preuve dans le *Diatessaron* de Tatien, qui fusionne les quatre Évangiles en un seul. « L'œuvre de Tatien, dit-il,... ne se comprend que si l'Église, jusqu'à une époque très voisine du *Diatessaron*, n'avait attaché qu'une importance secondaire au titre particulier de chaque livre, et par conséquent à ce que nous appelons l'authenticité, pour considérer leur objet et la conformité de cet objet avec la tradition de l'enseignement apostolique. Le développement de la controverse avec les gnostiques, en obligeant l'Église à délimiter le recueil des Écritures du Nouveau Testament, l'amena aussi à considérer plus attentivement les questions d'origine et d'attribution. Par sa façon de traiter les Évangiles, sinon par la date de son travail, Tatien se rattache au début de cette évolution, lorsque, le choix des Évangiles ecclésiastiques étant arrêté, l'individualité de chacun, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'avait pas encore eu le temps de se fortifier[3]. »

C'est seulement un peu plus tard que l'Église se serait inquiétée de la provenance de chacun des écrits évangéliques et aurait affirmé leur authenticité à l'appui de leur canonicité. Irénée présiderait à cette nouvelle période. « L'évolution, dit M. Loisy, est accomplie chez Irénée, qui tient pour sacramentel le

[1] Né vers 135-140, d'après M. Loisy, *op. cit.*, p. 27, note 1. Cf. Harnack, cité ci-dessus, p. 97.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 27.

[3] Id., *ibid.*, p. 24. Cf. Schmiedel, art. *John*, col. 2545.

chiffre des quatre Évangiles et qui s'intéresse en même temps à la personne de leurs auteurs[1]. »

L'attribution du quatrième Évangile à un auteur déterminé serait donc née d'une préoccupation relativement récente. Mais d'où serait venue l'idée même de le rapporter à l'apôtre Jean? C'est ce que M. Loisy, pour ce qui concerne l'évêque de Lyon, expose en ces termes : « La conviction d'Irénée, dit-il, paraît fondée, d'un côté, sur l'usage ecclésiastique, de l'autre, sur l'Évangile même, et rattachée à ses souvenirs d'Asie : l'Évangile est autorisé dans l'Église, donc apostolique ; il se présente comme l'œuvre d'un compagnon et d'un ami du Christ, donc d'un apôtre ; cet apôtre, d'après une tradition qui provient du même endroit que le livre, s'appelait Jean ; Polycarpe avait connu un disciple du Seigneur, qui portait ce nom ; Papias parle de ce Jean ; d'où il suit que l'Évangile est de l'apôtre Jean, qui a été le maître de Polycarpe et de Papias[2]. » « L'attribution à l'apôtre Jean est » donc « complètement indépendante du témoignage de Polycarpe ; mais Irénée identifie l'auteur de l'Évangile avec Jean d'Éphèse, le maître de Polycarpe et de Papias[3]. »

Le critique toutefois ajoute : « La confusion dont il s'agit serait bien antérieure à Irénée, si les presbytres d'Éphèse l'avaient commise les premiers avec intention[4]. » Telle est, en effet, la pensée de M. Harnack.

D'après le professeur de Berlin, le verset 24 du dernier chapitre de l'Évangile : « c'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit cela, » est une sorte de « note marginale », ajoutée subrepticement par les presbytres éphésiens, qui ont voulu faire passer l'Évangile pour une œuvre du disciple bien-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 24.
[2] Id., *ibid.*, p. 28.
[3] Id., *ibid.*, p. 51.
[4] Id., *ibid.*

aimé, lequel, aux yeux de M. Harnack, n'est autre que l'apôtre Jean[1]. « Ce verset 24 du chapitre XXI, dit-il, restera toujours un fort indice que l'on a publié après coup et intentionnellement à Éphèse le quatrième Évangile comme une œuvre de l'apôtre, et par conséquent qu'on a identifié de propos délibéré l'apôtre et le presbytre, de même qu'on a substitué à l'évangéliste Philippe l'apôtre du même nom. Cela a dû se produire de bonne heure — quand même l'addition n'aurait pas passé aussitôt en tous les manuscrits — autrement nous ne lirions pas le verset dans tous les textes actuellement existants... Sûrement le passage XXI, 24, a été ajouté à l'Évangile longtemps avant 150[2]. »

M. J. Réville, nous l'avons vu[3], n'admet pas que le disciple bien-aimé, dans le corps de l'Évangile, ni dans le dernier chapitre, soit de quelque manière identifié à l'apôtre Jean : si l'on prend l'Évangile proprement dit, il n'est qu'un personnage symbolique ; dans le chapitre final, il est identifié à un personnage anonyme, inconnu de l'auteur lui-même. Néanmoins le critique voit dans cet appendice le fondement premier de l'attribution qui se fit plus tard de l'ouvrage à l'apôtre Jean.

« Le quatrième Évangile, dit-il, au moment où il fut écrit, était en avance sur son temps. Il ne se répandit pas, parce qu'il passait bien haut au-dessus de la petite masse chrétienne, dénuée d'une instruction suffisante pour le comprendre... Il ne parvint que lentement à se faire reconnaître comme écrit autorisé, à partir du moment où il fut considéré comme une œuvre de l'apôtre Jean. » Cette attribution fut suggérée par l'attestation du chapitre XXI, qui ne visait par elle-même aucun personnage connu, mais qu'on finit par interpréter à tort en faveur du fils de

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 676, 677.
[2] Id., *ibid.*, p. 680.
[3] Ci-dessus, p. 65, note 3.

Zébédée. « Ce fut, dit M. Réville, le rédacteur de cet appendice qui prépara les voies à la fortune littéraire de l'ouvrage, en y ajoutant un *post-scriptum* dans lequel il attestait que l'auteur était le disciple mystérieux lui-même, dont il ne connaissait d'ailleurs pas le véritable nom. C'était une erreur, mais une erreur féconde, car l'Évangile se présentait dès lors comme l'œuvre d'un témoin oculaire. Et, en fait, il ne semble pas être entré dans la circulation avant d'avoir été enrichi de cette attestation. Celle-ci, en effet, permit d'aboutir à une détermination plus précise, lorsque l'on fut suffisamment éloigné des origines pour que l'absurdité d'une pareille hypothèse ne fût plus sensible. Le disciple mystérieux, auteur de l'Évangile, fut dès lors identifié avec l'apôtre Jean en vertu du raisonnement par élimination qui s'imposait à des lecteurs dénués de sens critique et de connaissances historiques [1]. »

Qui donc eut ainsi l'idée de voir dans le disciple inconnu le fils de Zébédée ? « Cette identification, dit M. Réville, semble avoir prévalu tout d'abord dans des cercles gnostiques où l'on n'était pas difficile en pareille matière [2]. » En effet, « la comparaison des témoignages littéraires chrétiens du second siècle montre que c'est chez les gnostiques alexandrins que l'autorité du quatrième Évangile prévalut tout d'abord. Or, à cette époque, qui dit autorité, dit ou bien apostolicité ou bien inspiration divine [3]. » Des milieux gnostiques l'identification du disciple, auteur de l'Évangile, avec Jean l'apôtre, passa dans le monde chrétien. « Elle était trop utile à l'Église catholique naissante, pour ne pas faire fortune, d'autant qu'il n'y avait pas d'autre nom d'auteur à lui opposer [4]. »

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 331, 332.
[2] Id., *ibid.*, p. 332.
[3] Id., *ibid.*, p. 73.
[4] Id., *ibid.*, p. 332.

Enfin le critique ajoute qu' « elle était corroborée par d'autres traditions qui militaient en faveur d'une activité littéraire de l'apôtre Jean en Asie. L'Apocalypse, en effet, semble avoir été attribuée à l'apôtre Jean plus anciennement que l'évangile ». Or, l'attribution de l'Apocalypse, datée de Patmos, à l'apôtre Jean, favorisée elle-même par les souvenirs du ministère exercé par un disciple homonyme dans la même région éphésienne, donna naissance à la tradition du séjour éphésien de saint Jean. « La présence de l'apôtre Jean en Asie-Mineure une fois admise, conclut M. Réville, l'attribution du quatrième Évangile, considéré comme écrit du disciple bien-aimé, à ce même apôtre Jean s'imposait[1]. »

M. Loisy n'est pas sans admettre lui-même, et plus complètement que M. J. Réville, l'influence du témoignage, consigné dans l'appendice de l'Évangile, sur l'attribution traditionnelle de cet écrit à l'apôtre saint Jean. Nous avons vu[2] comment, dans sa pensée, les presbytres éphésiens, éditeurs du livre, prétendirent identifier le disciple bien-aimé de Jésus, qui, dans la perspective de l'Évangile, ne pouvait être qu'un apôtre, avec Jean d'Éphèse, le disciple du Seigneur, personnage bien connu dans le milieu où l'ouvrage fut publié. Le but de cette identification était précisément de donner à l'écrit l'auréole d'une origine apostolique. Voici d'ailleurs « les conjectures » que M. Loisy présente à ce sujet comme « les plus probables »[3].

« Les chrétiens d'Asie, dit-il, semblent avoir ignoré d'abord d'où venait cette nouvelle relation de la vie du Christ. Mais plusieurs y prirent goût, et, pour en assurer le succès, comprirent la nécessité d'y mettre un nom. Le livre était encore très peu connu, très peu

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 332, 333.
[2] Ci-dessus, p. 67 et 170.
[3] Loisy. *Le quatr. Évang.*, p. 130.

répandu, au moins dans les grandes communautés chrétiennes. Pour qu'il pût figurer à côté des anciens Évangiles, de ceux qui étaient autorisés et que l'on commençait à recommander, non plus seulement à cause de leur contenu, mais par le nom de leurs auteurs, il convenait que le nouveau texte ne semblât pas trop contredire les Synoptiques et qu'il se couvrît aussi d'un nom respectable. L'addition du chapitre XXI satisfit, autant qu'il convenait, à cette double nécessité... En indiquant comme auteur le vieux disciple éphésien dont on avait cru qu'il ne mourrait pas avant la parousie, elle procurait au livre le bénéfice d'une origine apostolique. Sur ce dernier point, toutefois, il semble qu'on ait procédé avec une certaine hésitation...

« L'identification fut donc proposée avec réserve, afin d'éviter la contradiction ouverte de ceux qui avaient connu personnellement Jean l'Ancien et savaient bien qu'il n'avait jamais écrit d'évangile. Il est possible d'ailleurs que le livre fût arrivé à Éphèse avant la mort de Jean et que celui-ci en eût accepté ou approuvé certaines opinions... Quoi qu'il en soit, l'on s'habitua bientôt à l'idée que Jean était l'auteur de l'Évangile, et l'on arriva, en même temps, l'Évangile aidant, à la persuasion que ce Jean avait été apôtre. Personne n'en était sûr, mais presque tout le monde était disposé à le croire... Le contenu du livre, qui avait retardé sa diffusion et son crédit, plaidait maintenant pour lui ; sa doctrine entrait dans l'Église et servait de gnose orthodoxe, que l'on opposait à la gnose hérétique.

« Entré dans l'usage ecclésiastique, il sembla devoir être apostolique ; ceux qui avaient des doutes les comprimèrent; ceux qui voulurent nier ne purent opposer à ce qui était déjà la tradition que des hypothèses... Il y eut au début incertitude au sujet de l'auteur, et çà et là hésitation pour accepter l'œuvre; mais cette

incertitude et cette hésitation étaient plus instinctives que réfléchies. Nul ne songeait à discuter critiquement l'origine du quatrième Évangile... Ni d'un côté ni de l'autre, on ne se rendait compte du problème historique et littéraire qui a été soulevé par la critique moderne ; ce problème ne s'est jamais posé devant l'Église du second siècle, et il n'a pas été résolu par elle. Tout en s'appropriant la doctrine de l'Évangile, elle s'est habituée à le regarder comme un écrit de l'apôtre Jean. Cette persuasion, maintenant dix-sept fois séculaire, peut être appelée tradition ; elle ne peut être, au point de vue critique, un argument décisif en faveur de l'authenticité johannique du livre auquel elle se rapporte[1]. »

En résumé, l'attribution du quatrième Évangile à l'apôtre saint Jean, insinuée d'abord par les presbytres d'Éphèse, mais ignorée d'Ignace, de Papias, de Polycarpe et de Justin, préconisée ensuite dans les milieux gnostiques, enfin adoptée par la grande Église à l'époque d'Irénée, ne serait pas fondée sur la réalité. L'état de la tradition ne permettrait même pas de rapporter l'ouvrage à Jean d'Éphèse, supposé Jean le Presbytre, comme le pense M. Harnack[2]. On ne peut, d'après M. J. Réville et M. Loisy[3], que le déclarer d'un auteur anonyme et totalement inconnu.

§ II. — Examen critique du témoignage traditionnel.

Les difficultés ainsi soulevées contre le témoignage traditionnel en ébranlent-elles véritablement la solidité ?

M. Loisy convient que de ces objections « on ne peut...

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132-134.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 316, 320 ; Loisy, *op. cit.*, p. 131.

tirer la preuve de l'inauthenticité », qu'il y a simplement « des chances pour que le nom de Jean ait été exploité au profit d'un livre dont il n'était pas l'auteur », qu'il s'agit seulement de « doutes », d' « obscurités », d' « incertitudes », qui n'ont rien de péremptoire. « L'examen critique de l'Évangile, dit-il, pourra confirmer ces doutes ou les détruire. Si ce livre apparaît avec toutes les marques d'une œuvre apostolique, les incertitudes et les obscurités de la tradition se dissiperont à la clarté du témoignage intrinsèque[1]... »

Il importe cependant, avant d'en venir à l'examen du contenu du livre, d'apprécier à sa propre et juste valeur ce témoignage externe de la tradition. C'est sous l'influence de leur préoccupation relativement à la doctrine de l'Évangile, et avec la persuasion préalable de l'incompatibilité de son contenu avec une origine apostolique, que les critiques ont cherché dans l'attestation traditionnelle tout ce qui pouvait être défavorable à la thèse de l'authenticité : si nous parvenons à montrer l'inanité de leurs efforts et la valeur incontestable du témoignage qu'ils discutent, ce sera un motif évidemment grave de suspecter la justesse de leur *a priori*, sauf à combiner le résultat acquis par l'examen de la tradition avec celui que nous fournira l'étude du livre lui-même, pour obtenir, par leur contrôle réciproque, une assurance décisive.

***

Or, pour commencer par l'objection fondamentale, tirée de la pratique quartodécimane d'Asie-Mineure, il est certain qu'elle ne peut être opposée dès l'abord, comme un argument péremptoire, ni même comme une difficulté sérieuse, contre l'origine johannique du quatrième Évangile. L'objection avait été proposée au

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 35.

siècle dernier par Bretschneider[1] et adoptée par l'école de Tubingue[2]. Elle a aujourd'hui grandement perdu de son crédit. Rares deviennent les critiques, qui, à l'exemple de M. Schmiedel, la présentent avec une fermeté absolue. Nous avons vu[3] que M. J. Réville déclare la question indécise, et que M. Loisy la trouve obscure: M. Harnack[4] préfère la laisser hors de considération.

Et, en effet, pour avoir un argument valable contre l'authenticité johannique, il faudrait, en premier lieu, que la raison d'être primitive de la fête du 14 nisan, chez les chrétiens asiates, ait été de rappeler des souvenirs attachés proprement à ce jour, comme le fait de l'institution de l'Eucharistie par le Christ au cours du repas pascal, ou simplement de la célébration de la pâque par le Sauveur la veille de sa mort ; en second lieu, que l'un ou l'autre de ces souvenirs ait été en rapport avec les seuls Synoptiques et en opposition avec la relation que l'on attribue à saint Jean. Or l'un et l'autre points sont loin d'être dûment constatés.

Il n'est pas établi d'abord que le quatrième Évangile offre avec les trois premiers une divergence irréductible, au point de vue du caractère pascal de la dernière Cène et de sa fixation au 14 nisan. C'est une question que nous aurons à étudier plus longuement, lorsque nous examinerons dans le détail la valeur historique de notre écrit. Il nous suffira pour le moment d'observer que l'Évangile johannique raconte expressément un dernier repas de Jésus, la veille de sa mort, avec des particularités, telles que la désignation du traître, qui tendent bien à identifier ce repas avec le

[1] Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, 1820. p. 109-110.

[2] Swegler, *Montanismus*, 1841, p. 191 sq. ; Baur, dans les *Theologische Jahrbücher*, 1844, p. 638 sq. ; Hilgenfeld, *Der Paschastreit*, 1860, etc.

[3] Ci-dessus, p. 182 et 183.

[4] Harnack. *Chronol.*, t. I, p. 670, note 1.

repas pascal des Synoptiques, où fut instituée l'Eucharistie.

Par le fait, il est certain que les écrivains ecclésiastiques les plus anciens étaient persuadés de l'accord des évangélistes sur ce point ; on ne voit nulle part la tradition synoptique invoquée par un parti en opposition avec la tradition johannique, ni réciproquement ; et, tandis que les uns, comme saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Apollinaire[1], croyaient pouvoir réduire la chronologie synoptique à ce qu'ils pensaient être la chronologie johannique, en plaçant la mort du Christ au jour même de la Pâque, le 14 nisan, d'autres, comme Eusèbe, Origène, saint Irénée[2], étaient d'avis que le Christ, tant du quatrième Évangile que des Synoptiques, avait mangé la Pâque la veille de sa mort et n'avait souffert que le 15.

Quoi qu'il en soit de ce premier point, que nous traiterons plus complètement ailleurs, il est encore moins établi que la pratique quartodécimane d'Asie Mineure se soit rapportée, dans son origine, aux événements chrétiens rattachés proprement et exclusivement au 14e jour de nisan. Sans doute, entre 165 et 200, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Apollinaire, paraissent combattre des Quartodécimans qui invoquent, en faveur de leur pratique, l'exemple du Christ célébrant la Pâque en ce jour. Mais rien ne prouve que cette manière de justifier la pratique réponde à la raison originelle de la fête ni à la manière de voir des Asiates à la fin du premier siècle. Au contraire, on a des raisons de penser que cet appel à l'exemple du Christ avait été récemment inspiré par les besoins de la controverse. Nulle trace d'un tel argument n'apparaît dans la conférence de saint Polycarpe

[1] Dans le *Chronicon paschale*, éd. Dindorf, p. 12-15.

[2] Eusèbe, *De Paschate*, 8-12, dans Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. IV, p. 214-216 ; Origène, *In Matth.* XXVI, 17 ; Irénée, *C. H.*, II, XXII, 3.

avec le pape Anicet[1], en 154. Si, même vers 165, l'argument avait été couramment employé par les Quartodécimans, c'est-à-dire par la généralité des fidèles d'Asie et de leurs évêques, Apollinaire n'en aurait pas dédaigneusement parlé comme d'un raisonnement d'ignorants, qu'il faut simplement excuser[2].

Il est d'ailleurs très probable qu'Apollinaire était quartodéciman lui-même[3]. Lui aussi, en effet, était un Asiate, évêque d'Hiérapolis; or on ne peut guère douter qu'il n'ait été d'accord, sur la question de la Pâque, avec l'ensemble des évêques d'Asie-Mineure, contemporains de Polycrate. Si ce dernier ne le mentionne pas expressément, dans sa lettre au pape Victor, parmi les grands hommes dont s'autorisaient les Quartodécimans d'Asie, c'est peut-être qu'il n'appartenait pas au passé et vivait encore au moment où écrivait l'évêque d'Éphèse.

Ce qui paraît bien confirmer son opinion quartodécimane, c'est la manière même dont il relève la signification exceptionnelle du 14 nisan : « le 14, dit-il, est la vraie Pâque du Seigneur » parce que c'est le jour du « grand sacrifice », le sacrifice du « serviteur de Dieu à la place de l'agneau ». Cela est si vrai que l'opinion de ses adversaires lui paraît « en contradiction avec la Loi », comme tendant à placer la vraie Pâque

[1] Voir ci-dessus, p. 80.

[2] Apollinaire, *loc. cit.* : « Il en est qui, par ignorance, discutent sur ces choses : c'est une maladie pardonnable ; l'ignorance ne souffre pas châtiment, mais demande instruction. Ils disent que, le 14, le Seigneur mangea l'agneau avec ses disciples, tandis qu'au grand jour des azymes il souffrit lui-même, et ils rapportent que Matthieu parle dans leur sens. Ainsi leur opinion est en désaccord avec la Loi, et, à les en croire, les Évangiles sembleraient se contredire. »

[3] C'est l'opinion de Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 484 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 508-511 ; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 288. Contre Schürer, *De controversiis paschalibus*, 1869, § V, n. 1 ; Stanton, *Gospels*, p. 186.

chrétienne, commémoratrice de la mort du Christ, le 15 nisan, au lieu du 14, le jour légal.

Dans cette hypothèse, l'argumentation d'Apollinaire attesterait péremptoirement qu'au dernier quart du second siècle, les Quartodécimans étaient loin d'être unanimes à rapporter leur pratique à la dernière Pâque, censée célébrée par le Sauveur, mais que c'était là plutôt une façon de penser exceptionnelle[1].

Au surplus, la Pâque chrétienne en Asie-Mineure devait avoir sans doute la même origine, ou la même signification primitive, qu'en Occident. La différence de date était, en effet, une chose très secondaire : à aucun moment, la controverse n'a porté sur le choix à faire entre plusieurs jours consécutifs de la semaine, comme entre le 13 ou le 14 nisan, mais uniquement entre le 14 nisan, jour de l'ancienne Pâque juive, et le dimanche suivant. Les pratiques orientale et occidentale ne se sont donc jamais rapportées à des événements différents, passés à divers jours, mais bien à des événements identiques.

M. J. Réville dit très justement : « Sous la différence de date, il n'y eut..., à l'origine, aucune diférence de valeur ou de signification entre les coutumes occidentale et orientale. L'histoire de la longue controverse quartodécimane le confirme ; on discute uniquement le jour de la fête ; on ne se reproche jamais d'en interpréter la signification de façon différente[2]. »

Or, en Occident, où la Pâque était célébrée le dimanche, le motif originel de la fête n'a pas pu être de rappeler simplement la dernière Pâque du Sauveur, ni même simplement l'institution de l'Eucharistie en cette Pâque suprême, mais bien de célébrer le grand acte de la Rédemption, réalisé par la mort sanglante de Jésus, complété par sa résurrection glorieuse, commé-

[1] Cf. Weizsäcker, *loc. cit.* ; Drummond, *loc. cit.*

[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 67. Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 454, 480, 486.

moré et perpétué par l'institution de l'Eucharistie. Ici nous pourrions faire nôtres les paroles de M. J. Réville : « La cause de la joie pascale n'était et ne pouvait être que l'assurance d'avoir part au salut de la nouvelle alliance, scellée dans la mort du Christ, au moyen de la communion avec lui, laquelle se manifestait dans le repas eucharistique[1]. » C'est parce que la Pâque visait tout cet ensemble de mystères, couronnés par la résurrection glorieuse, que la célébration en était reportée au dimanche, et non pas simplement, comme pense M. J. Réville, parce que ce jour-là était « le jour du repas eucharistique »..

Tout paraît montrer que la Pâque eut la même origine en Orient. Là aussi, on retint en apparence l'ancienne pratique juive, mais en la pénétrant d'une signification essentiellement chrétienne. Ce que l'on célébrait, n'était plus le souvenir de la délivrance d'Égypte avec l'immolation figurative de l'agneau pascal, c'était la pensée de la grande Rédemption du Christ, la Pâque véritable[2]. L'œuvre rédemptrice s'était réalisée par la mort sur la croix, consommée par la résurrection du tombeau, mais tout cela avait été étroitement associé à la Pâque elle-même. Que le Sauveur eût célébré ou non la Pâque légale, la veille de son sacrifice, qu'il fût mort le 14 nisan ou seulement au grand jour de la fête, la Pâque que l'on continuait de célébrer le 14 nisan n'en commémorait pas moins justement, dans la pensée des chrétiens asiates, la communion au sacrifice rédempteur. Plus tard seulement, quand se produisit la controverse, on s'occupa de justifier le jour précis que l'on prétendait observer, les uns le mettant en rapport avec la der-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 66.

[2] Ainsi pensent Schürer, *loc. cit.* ; Zahn, *Gesch. d. neut. Kanons*, t. I, p. 179-192 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 486, 512 : Stanton, *Gospels*, p. 175 : Duchesne, *Hist. anc.*, t. I, p. 287. Cf. Andersen, *Das Abendmahl in der zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1902, p. 115-141, 206-221.

nière Cène, les autres avec le jour même de la mort du Sauveur.

Dans ces conditions, l'apôtre Jean en Asie-Mineure a pu célébrer la Pâque le 14 nisan sans être le moins du monde en contradiction avec la chronologie du quatrième Évangile, de quelque manière qu'on l'interprète par rapport à la chronologie de ses devanciers. « La fête de la Pâque, dit M. Drummond, fut adoptée par l'Église chrétienne, avec les modifications nécessitées par les circonstances. Le plus simple était de l'observer au même jour que les Juifs, gardiens de l'ancienne Loi. Jean suivit l'usage habituel... A quelque jour qu'eût eu lieu le crucifiement, n'était-il pas étroitement associé avec la Pâque[1]? »

D'autre part, on ne peut s'arrêter davantage à l'argument, dans la forme restreinte et particulière sous laquelle le proposent M. H. Holtzmann et M. Loisy[2]. Quelque antijudaïsant que l'on suppose l'auteur du quatrième Évangile, il est incontestable qu'il maintient le souvenir de la Pâque juive et met en rapport avec elle, soit le dernier repas, soit la mort même du Christ, comme une Pâque nouvelle substituée à l'ancienne, qui la figurait[3]. Or, tel était aussi le caractère de la Pâque, célébrée par Jean d'Éphèse et les autres Asiates, au 14 nisan. Judaïque d'apparence, mais dans son fond essentiellement chrétienne, c'était la commémoration de la véritable Pâque du Christ, qui avait accompli et remplacé l'ancienne Pâque légale. Envisagée dans son sens chrétien, comme commémoration du grand acte rédempteur, la Pâque pouvait donc être célébrée par un antijudaïsant, tel que l'on se représente notre évangéliste, aussi bien le jour même du 14 nisan que le dimanche suivant.

[1] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 512.
[2] Voir ci-dessus, p. 183.
[3] Jean, II, 13 ; XII, 1 ; XIII, 1, 29 ; XIX, 14, 36.

Il faut conclure, avec M. Stanton, que « l'argumentation des Quartodécimans, dans la dernière partie du second siècle, ne fournit aucune raison de mettre en doute l'authenticité de l'Évangile selon saint Jean »[1], et, avec M. Drummond, que l'objection fondée sur ce point « repose sur une compréhension inexacte des choses, et, bien loin d'être décisive, ne possède pas la plus légère valeur »[2].

L'objection préliminaire, tirée de la pratique quartodécimane, étant dès l'abord écartée, c'est uniquement la tradition plus directement relative à l'origine du quatrième Évangile qu'il nous faut considérer maintenant.

Et tout d'abord, pour en estimer la force, il importe d'apprécier à sa valeur exacte la contradiction que l'opinion des Aloges apporte à cette tradition générale. Quelle a été au juste l'étendue de ce mouvement hostile à l'authenticité johannique ? Dans quelle mesure et de quelle manière peut-il affecter l'opinion touchant la fermeté et le bien-fondé de la tradition ?

Si l'on regarde l'étendue du mouvement des Aloges, on ne voit pas comment M. Schmiedel[3] est autorisé à parler d' « une école entière dans l'Église », comme si le mouvement en question avait été largement répandu. Qui examine les faits sans parti pris ne peut au contraire que constater que le mouvement apparaît tout à fait restreint. Saint Irénée[4], qui le mentionne pour la première fois, parle simplement de gens qui rejettent le quatrième Évangile sous

[1] Stanton, *Gospels*, p. 197.

[2] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 513. Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 567 sq. ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 511 sq. ; *Gesch. neut. Kanons*, t. I, p. 180 sq. ; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 14-17 ; Mangenot, art. *Jean*, col. 1172.

[3] Voir ci-dessus, p. 184.

[4] Ci-dessus, p. 24.

prétexte qu'il sert d'appui aux prétentions des montanistes ; rien dans son langage n'indique qu'il les ait considérés comme formant une école, ni par le nombre, ni par l'influence ; il les traite au contraire avec un certain dédain, qui tend plutôt à les faire prendre pour des isolés, dont l'opinion extravagante ne saurait compter. Tout pareil est le langage de saint Épiphane[1]. Rien donc ne permet de supposer que les Aloges aient formé en Asie-Mineure une école véritable ; les seuls documents où ils soient mentionnés les représentent comme une quantité négligeable.

Pour grossir ce mouvement d'opposition au quatrième Évangile, on a voulu parler d'Aloges occidentaux ou romains. La vérité est qu'à Rome Caïus attribuait l'Apocalypse à Cérinthe et que saint Hippolyte composa un écrit pour la défense de l'Évangile selon Jean et de l'Apocalypse. Mais il n'est mentionné nulle part, pas même par Eusèbe, si attentif à ses références bibliques, que Caïus ait appliqué l'opinion des Aloges au quatrième Évangile lui-même[2], et l'on ne sait pas davantage contre quels adversaires, ni à quel point de vue précis, saint Hippolyte défendit l'Évangile selon Jean. En mettant les choses au pire, c'est-à-dire en supposant qu'Hippolyte ait dirigé son ouvrage contre Caïus et que celui-ci ait effectivement attribué le quatrième Évangile, comme l'Apocalypse, à Cérinthe, il en résulterait simplement que l'opposition des Aloges asiates aurait été partagée par un chrétien de Rome. La chose ne serait pas pour surprendre outre mesure, étant donné que le montanisme et le millénarisme avaient eu quelque retentissement dans cette ville et se trouvaient combattus

[1] Ci-dessus, p. 25.

[2] Duchesne, *Hist. anc.*, t. I, p. 304, note 5 : « Eusèbe, VI, XX, fort attentif à ses références bibliques, n'aurait pas laissé passer une telle attitude sans observation. » Cf. Stanton, *Gospels*, p. 207, 240 sq

par Caïus lui-même[1]. L'attribution à Cérinthe prouverait que ce dernier écrivain faisait simplement écho aux Aloges d'Asie-Mineure[2].

La notice du Canon de Muratori ne fournit pas de témoignage appréciable en faveur de l'existence d'Aloges romains. Sa tendance apologétique se comprend au mieux dans la simple hypothèse que l'auteur a voulu rassurer ceux qui constataient les divergences entre l'œuvre attribuée à Jean et les premiers Évangiles. Il est certain que la question des rapports entre notre Évangile et ses devanciers dut se poser assez tôt, pour ne pas dire immédiatement. La meilleure réponse à toute question sur ce sujet était sans doute l'affirmation de l'apostolicité de l'écrit, qui lui garantissait du coup une égale autorité. Aussi comprend-on que de bonne heure, et indépendamment de toute opposition directe, telle que celle des Aloges, on ait tenu à affirmer cette origine apostolique, afin de justifier l'Évangile contre toute suspicion possible, et de répondre par avance aux questions fort naturelles des mieux intentionnés[3].

On ne peut davantage tirer du prologue monarchien[4] l'indice d'une opposition véritable au quatrième Évangile. Le sens en est très obscur et l'interprétation qu'en a donnée M. Corssen a été contestée par des critiques aussi indépendants que M. Hilgenfeld et M. Jülicher[5]. Ce qui apparaît de plus clair, c'est que l'auteur

[1] Un certain Proclus avait écrit en faveur de la nouvelle doctrine du Paraclet. Caïus lui répondit dans son livre *Contre Proclus*. Eusèbe, *H. E.*, II, xxv ; III, xxxi ; VI, xx.

[2] Cf. Stanton, *Gospels*, p. 209 ; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 171, 172 ; Rose, *Les Aloges asiates et les Aloges romains*, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 534 ; Duchesne, *Hist. anc.*, t. I, p. 304.

[3] Cf. Rose, *art. cit.*, p. 533. Contre Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 168-169.

[4] Voir ci-dessus, p. 186.

[5] Hilgenfeld, dans la *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, 1897, p. 432 sq. : Jülicher, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1896, p. 841 sq.

du prologue établit constamment une comparaison entre l'Évangile selon saint Marc et les trois autres, tant les deux Synoptiques que l'Évangile johannique. D'autre part, il est certain qu'un prologue semblable, préposé à l'Évangile selon saint Jean, et qui paraît bien être du même auteur que le prologue précédent, attribue nettement le quatrième Évangile à Jean l'apôtre et ne manifeste pas la moindre opposition à son endroit. M. Corssen en est réduit à conjecturer que « l'auteur du prologue de Marc aurait utilisé des documents plus anciens dont il ne comprenait pas bien le sens ». Mais est-il vraisemblable de supposer à cet auteur pareille mintelligence ou pareille naïveté ? Dût-on admettre le fait, qu'en résulterait-il ? Simplement qu'un écrivain monarchien, peut-être du second siècle, aurait répudié le quatrième Évangile. Nous savions bien déjà que les hérétiques de cette époque se constituaient leur canon scripturaire au gré de leurs opinions et sans le moindre égard à la tradition[1].

En somme, l'opposition à l'Évangile johannique n'apparaît d'une façon distincte que dans un groupe restreint d'Asie-Mineure, non pas, comme écrit tendancieusement M. J. Réville, « au milieu du second siècle[2], » mais vers 165[3], sinon vers 175[4], et il faut seulement ajouter qu'elle a pu avoir dans la région romaine un certain retentissement, où il est impossible de voir un mouvement d'opinion tant soit peu répandu et sérieux.

Si nous voulons maintenant apprécier l'opinion des Aloges en elle-même, il nous faut considérer soit son point de départ, soit la nature des arguments qui l'appuient, soit la vraisemblance de l'hypothèse relative à l'auteur de l'Évangile.

[1] Cf. Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 180 sq. ; Rose, *art. cit.*, p. 528 sq.

[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 64.

[3] Harnack, et Zahn, cités ci-dessus, p. 24.

[4] Stanton, *Gospels*, p. 208.

Le point de départ de leur opposition, tout le monde en convient[1], est un préjugé d'ordre théologique et polémique. C'est parce que le quatrième Évangile et l'Apocalypse étaient invoqués par les montanistes, à l'appui de leurs prétentions extravagantes touchant la venue du Paraclet, ou la réalisation sur terre du règne de mille ans, que les Aloges songèrent à nier l'autorité des écrits johanniques et, pour cela, leur apostolicité. Ils ne partaient donc point d'une tradition indépendante, ils n'avaient point à faire fond sur des arguments de critique historique; ils s'inspiraient purement et simplement d'une préoccupation doctrinale.

Ce qui montre bien leur manque d'appui du côté de l'histoire, c'est la nature de leurs arguments. Les objections qu'ils opposent à l'authenticité des écrits johanniques sont tirées exclusivement des caractères internes de ces ouvrages. Contre l'Apocalypse ils font valoir qu'elle contient des prophéties sans objet ; contre le quatrième Évangile, qu'il n'est pas en harmonie avec les trois premiers. On ne leur voit pas alléguer la moindre raison de tradition historique.

Ils ont si peu à se baser sur la tradition que, lorsqu'ils veulent fixer l'origine des écrits refusés à saint Jean, ils ne trouvent rien de mieux que d'attribuer la doctrine et les livres eux-mêmes à un hérétique combattu par l'apôtre, le gnostique Cérinthe. « Tout porte à croire, dit M. Loisy, que les Aloges, jugeant impossible d'admettre l'authenticité apostolique, ont fait une conjecture, et le raisonnement qui les a guidés n'est pas trop difficile à reconstituer : ces livres, qui favorisent l'hérésie et vont contre l'ancienne tradition évangélique, doivent être des écrits supposés, qu'un hérétique a voulu mettre sous le nom d'un apôtre;

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 670 ; Bousset, *Offenb.*, p. 17 ; Stanton, *Gospels*, p. 199, 206, 208 ; Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 162 sq. ; Rose, *art. cit.*, p. 523, 524.

or ce rôle de faussaire convient à Cérinthe, qui avait sur le règne de mille ans les idées qu'on trouve dans l'Apocalypse ; et puisque l'Évangile est censé du même auteur, c'est que Cérinthe aura écrit les deux[1]. »

La fausseté, et même l'extravagance, de cette supposition n'est contestée par personne. M. Harnack[2] reconnaît que les Aloges ont fait preuve d'une « singulière malignité » en attribuant l'Évangile à Cérinthe. De l'aveu de M. J. Réville, leur jugement « ne saurait faire autorité pour l'historien »[3]. A son tour, M. Loisy convient que l'hypothèse est « sans valeur historique en ce qui regarde Cérinthe », et il ne craint pas de l'appeler une « hypothèse violente[4]. »

Mais si l'attribution positive, que les Aloges font du quatrième Évangile à Cérinthe, est reconnue contraire à toutes les vraisemblances et paraît même légèrement absurde, si tout leur refus de reconnaître l'apostolicité de l'écrit vient de leurs préventions doctrinales et se fonde exclusivement sur la critique interne, cela n'ôte-t-il pas toute valeur à leur opinion, pour autant qu'il s'agit d'apprécier l'état de la tradition au dernier quart du second siècle ? Nous n'avons pas affaire à des érudits, particulièrement instruits sur le passé, ni aux héritiers d'une tradition spéciale, relativement à l'origine de notre Évangile, mais uniquement à des polémistes aux abois, préoccupés avant tout d'enlever leurs armes à leurs adversaires et pour cela ne reculant pas devant les hypothèses les plus extrêmes et les moins justifiées. Comment M. J. Réville a-t-il pu apprécier si favorablement le témoignage de ces Aloges, lui qui se montre si sévère pour les erreurs d'Irénée, et pour ce qu'il appelle la « crédulité du

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 19.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 680, note 2.
[3] J. Réville, cité ci-desssus, p. 183.
[4] Loisy, cité p. 184.

brave homme », et son manque « de sens historique »[1] ?

On s'efforce sans doute de relever l'autorité de ces adversaires du quatrième Évangile en vantant leur qualité de chrétiens orthodoxes. La vérité est qu'on est très peu renseigné sur cette prétendue orthodoxie. Saint Irénée ne parle des Aloges que dans la partie de son ouvrage où il décrit l'attitude des diverses écoles hérétiques vis-à-vis des Évangiles, et il les mentionne entre Marcion et les Valentiniens. Saint Épiphane semble les ranger parmi les hérétiques : s'il observe qu' « ils paraissent avoir la même croyance que nous », le contexte montre qu'il s'agit directement de la foi au sujet de la personne du Christ ; rien n'indique que, sur le reste, ils aient été en communion avec la foi générale de l'Église; la remarque du saint docteur tendrait plutôt à faire croire le contraire[2].

Mettons qu'ils n'aient été ni hérétiques, ni excommuniés[3] : en tout cas, leur attitude la plus certaine n'est pas pour recommander leur valeur intellectuelle ni leur bon jugement. Le rejet de l'Évangile, sous le seul prétexte qu'il favorise les prétentions montanistes, montre à coup sûr des esprits étroits. Saint Irénée le remarque spirituellement : « C'est comme ceux, dit-il, qui, sous prétexte qu'il y a des frères hypocrites, se séparent de la communion de l'Église[4]. » Et ne fallait-il pas des gens de bien peu de portée pour prétendre substituer l'hérétique Cérinthe à l'apôtre

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 12.

[2] Philastrius, *Hær.*, LX, les appelle « hérétiques » et « demeurant dans l'nérésie ». Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 336 ; Stanton, *Gospels*, p. 203, 210.

[3] Saint Irénée, écrivant à Florinus, le distingue expressément des « hérétiques qui sont en dehors de l'Église », et néanmoins il lui reproche vivement la fausseté des doctrines qu'il soutient. Cf. ci-dessus, p. 79.

[4] Irénée, *C. H.*, III, XI, 9.

saint Jean[1]? Quoi qu'en dise M. Loisy, les Aloges méritent un peu leur surnom.

Le fait que le mouvement des Aloges a pris naissance en Asie-Mineure, dans le pays même où avait été composé et publié le quatrième Évangile, ne peut, d'autre part, si on le considère dans les conditions précises où il se présente, constituer un indice sérieux contre la fermeté de la tradition générale en cette région. On n'y trouverait une difficulté réelle que si l'opposition était constatée dans une mesure considérable, partagée par des personnages importants, dans les centres maintenus en relation étroite avec les Églises héritières de la tradition johannique.

Or il faut toujours en revenir à ce qui est le seul fait certain et incontestable : c'est que les Aloges asiates sont, de l'aveu de M. J. Réville, un « petit groupe mal connu », dont l'apparition est tout éphémère, des chrétiens anonymes, qu'Eusèbe ne prend même pas la peine de mentionner, qui sont traités avec dédain par les seuls écrivains qui nous en parlent, des gens dont les préjugés doctrinaux comme les conjectures positives recommandent peu l'indépendance d'esprit et le souci de la tradition. Rien n'empêche de supposer qu'en quelque coin de l'Asie-Mineure, des fidèles aient pu être assez troublés par l'appel des montanistes aux écrits johanniques, pour essayer, à un moment donné, de contester l'attribution qu'on en faisait généralement à saint Jean. La tradition la plus ferme et la plus précise ne pouvait empêcher toute opinion singulière de se former un jour en des cerveaux étroits et dans un petit clan séparé.

L'opinion contradictoire des Aloges est donc trop isolée, trop transitoire et, pour tout dire, trop extravagante, pour permettre de rien conclure, même contre la fermeté de la tradition asiate. Mise en regard

[1] Il faut en dire autant de Caïus, quelles qu'aient pu être son érudition et son orthodoxie. Stanton, *Gospels*, p. 241, 243.

des témoignages favorables de saint Irénée, de Théophile d'Antioche, d'Apollinaire d'Hiérapolis, des montanistes et des Valentiniens, elle contribuerait plutôt à en souligner la force et l'unanimité[1]. Saint Irénée était mieux placé que nous pour la mesurer à sa juste valeur, et elle ne l'a pas empêché de proclamer comme une certitude, au nom du témoignage traditionnel, la canonicité et l'apostolicité du quatrième Évangile. Clément d'Alexandrie et Origène n'ont pas davantage hésité sur ce point; et nous savons qu'Eusèbe a rangé notre Évangile parmi les livres dont la canonicité était et avait toujours été universellement reconnue, sans faire la moindre allusion à l'opposition des Aloges[2].

***

Tout l'intérêt de la question se porte donc sur l'examen de la tradition favorable, que nous trouvons abondamment attestée dans la deuxième moitié du second siècle, et que l'on ne peut s'empêcher de reconnaître véritablement imposante. Cette tradition se constate aux lieux mêmes où saint Jean est censé avoir rédigé et communiqué son Évangile, et moins d'un siècle après sa mort : peut-on raisonnablement en suspecter le bien-fondé?

Au dire des adversaires[3], ce qui infirmerait la valeur de la tradition, c'est qu'elle nous apparaît trop générale et dépourvue de renseignements précis touchant la composition de l'Évangile et sa publication. Les notices les plus détaillées, celles du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie, attesteraient ce manque d'information authentique par leurs détails légendaires, et celles mêmes de saint Irénée n'auraient rien

[1] Drummond. *Fourth Gosp.*, p. 343; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 56.
[2] Cf. Sanday, *ibid.*, p. 65, 238.
[3] Voir ci-dessus, p. 188.

qui accuse le témoin particulièrement renseigné. Examinons de près ce premier point.

Tout d'abord, il semble bien qu'on exagère le caractère légendaire des premières notices en question.

Il n'est pas du tout clair que le Canon de Muratori fasse composer le quatrième Évangile avant les Synoptiques et en Palestine. Les « condisciples et évêques »[1], qui exhortent Jean à écrire, ne sont pas nécessairement les autres apôtres; le fait qu'André est mentionné avec l'indication précise : « d'entre les apôtres, » tendrait plutôt à montrer que les autres n'appartiennent pas au collège apostolique, et l'adjonction du titre d' « évêques » va à la même signification. Il s'agit, selon toute probabilité, de l'entourage de saint Jean, composé d'apôtres survivants, tel qu'André, peut-être d'autres disciples du Seigneur, mais surtout de ses propres disciples à lui, et de ceux qu'il avait établis à la tête des Églises particulières. Le quatrième Évangile a donc pu être rédigé longtemps après la dispersion des apôtres et postérieurement aux Synoptiques.

La présence d'André ne peut d'ailleurs indiquer que la scène se soit passée en Palestine. Pourquoi cet apôtre n'aurait-il pas, aussi bien que l'apôtre Philippe, séjourné quelque temps en Asie-Mineure[2], après la catastrophe de l'an 70, et fait partie de ce groupe d'apôtres survivants que saint Irénée déclare avoir été connus des presbytres asiates et en particulier de saint Polycarpe[3]?

[1] Ci-dessus, p. 20, note 5.

[2] Voir ci-dessus, p. 62. Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 224 sq. ; Stanton, *Gospels*, p. 233, note 2.

[3] Il n'est pas sûr qu'il y ait un anachronisme véritable dans la remarque que Paul a imité Jean, son prédécesseur, en écrivant nommément à sept Églises. Il n'y a pas à presser trop les termes. L'attention de l'écrivain semble se porter sur le fait que Jean a précédé Paul dans la carrière apostolique, qu'il peut dès lors être considéré comme son modèle. Il s'agit donc plutôt d'une explication logique, ou quasi-mystique, que d'une indication proprement chronologique.

La notice de Clément d'Alexandrie cadre exactement avec cette interprétation. Jean y apparaît simplement poussé à écrire par « ses familiers »[1]. Or il semble bien impossible de trouver indiqués, par un terme aussi général, les apôtres. M. Corssen[2] y voit les disciples de Jean. M. J. Réville dit lui-même : « Les γνωρίμοι dont il s'agit représentent probablement *les relations* de l'apôtre, ceux qui vivent dans son intimité. On pourrait aussi traduire : les notables[3]. » D'autre part, il n'y a absolument pas le moindre indice que le quatrième Évangile soit supposé écrit à une époque rapprochée des trois premiers et du temps où vivait encore l'ensemble des apôtres.

En somme, l'une et l'autre notices peuvent s'interpréter dans le sens d'une composition de l'Évangile en Asie-Mineure, et postérieurement aux Synoptiques, par l'apôtre saint Jean, à la demande de ceux qui étaient autour de lui et qui formaient en quelque sorte son entourage intime et son école. Ce dernier trait, surajouté au témoignage général de la tradition, qui fait rédiger l'Évangile par Jean l'apôtre en Asie, peut être regardé comme historique dans son fond[4], alors même que paraissent légendaires les autres détails fournis par le Canon de Muratori. Pour autant, la donnée accuserait une information particulière; et c'est dans ce sens que l'a comprise et retenue saint Jérôme[5].

[1] Voir ci-dessus, p. 22.

[2] Corssen, *Monarch. Prol.*, p. 104.

[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 61, note 1.

[4] Camerlynck, *Quart. Evang.*, p. 194-197 ; Calmes, *S. Jean*, p. 36 sq ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p 69-73.

[5] M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p 34, est bien tendancieux lorsqu'il écrit : « Bientôt ce furent les évêques d'Asie qui prièrent l'apôtre, après son exil à Patmos, d'écrire sur la divinité du Christ pour réfuter Cérinthe et les ébionites. Saint Jérôme, *Prol. in qu. evang.*, reproduit cette forme de la légende qui s'est conservée jusqu'à nous. » — En réalité, il n'y a pas là un nouveau

Mais, à supposer qu'il fallût refuser toute historicité même au simple fait d'une demande adressée à l'évangéliste par son entourage[1], les deux notices n'en attesteraient pas moins, il faut bien le reconnaître, la croyance répandue sur la fin du second siècle, jusque dans les Églises d'Alexandrie et de Rome, en la composition de notre Évangile par l'apôtre saint Jean. Or, n'est-ce pas là le point principal et amplement suffisant ? Admettons que, dans ces Églises lointaines, on n'ait pas eu d'informations précises sur les circonstances dans lesquelles l'apôtre avait rédigé et publié son écrit : l'important est qu'on ait tenu fermement l'Évangile pour l'œuvre de cet apôtre ; cela suppose sans doute qu'on l'avait reçu comme tel des Églises d'Asie-Mineure.

Y a-t-il donc tant à s'étonner que les transmetteurs de l'ouvrage n'en aient pas raconté avec tous les détails les origines, ou que le souvenir de ces détails n'ait pas été dûment consigné, ou que l'imagination même ait suppléé bientôt à l'insuffisance des renseignements et des souvenirs ? L'essentiel, encore une fois, c'est qu'on ait bien compris et bien retenu le fait principal. L'historien attachera toujours plus d'importance aux données fondamentales d'une tradition qu'à ses détails accessoires.

Rien ne s'oublie ou ne s'altère plus facilement que les particularités d'un fait, surtout quand il s'agit d'un fait aussi simple, aussi indépendant des circonstances accidentelles, que celui de l'attribution d'un ouvrage à son auteur. A-t-on plus de détails sur les conditions dans lesquelles ont vu le jour les ouvrages anciens dont l'authenticité est pourtant le mieux

stade dans l'évolution supposée. Saint Jérôme n'ajoute rien, il ne fait que combiner les données de Clément d'Alexandrie avec celles de saint Irénée.

[1] Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 201 sq. : *Einl.*, t. II, p. 450 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 76 sq.

reconnue : les écrits de saint Irénée, ceux de saint Justin, les Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe, les Épîtres mêmes de saint Paul ? La seule chose qui intéressât vraiment les Églises du second siècle était de connaître par quel canal leur venait tel ou tel écrit et d'être assuré du témoignage des Églises qui le communiquaient. Que pouvaient faire, à Alexandrie, à Lyon, ou à Rome, les circonstances détaillées de la publication du quatrième Évangile, dans la région éphésienne, dès lors que le fait de son origine johannique était garanti par des intermédiaires fidèles, sinon par une communication officielle de l'Église d'Asie-Mineure elle-même ? Or, que le quatrième Évangile ait été transmis dans les Églises comme œuvre de l'apôtre saint Jean, c'est ce qu'autorisent à penser l'attribution générale qui est faite de cet Évangile à l'apôtre, dans les chrétientés les plus distantes, et les relations étroites qui unissaient les unes aux autres ces diverses chrétientés.

Des remarques semblables s'appliquent au témoignage fourni par saint Irénée. On exagère tendancieusement la pauvreté de ce témoignage. En réalité, l'évêque de Lyon nous donne, sur l'origine du quatrième Évangile, les renseignements les plus précieux et tout ce qu'il nous importe véritablement de savoir. Il atteste comme une chose reçue que cet Évangile, composé après les autres, est l'œuvre de Jean, le disciple bien-aimé qui reposa sur la poitrine du Sauveur. Ce Jean est identifié avec le maître de Polycarpe et de Papias ; il a séjourné en Asie jusqu'au temps de Trajan, et il a publié précisément son Évangile tandis qu'il résidait à Éphèse. Dans cet Évangile, ajoute saint Irénée, Jean « a voulu combattre l'erreur semée par Cérinthe, et bien avant lui par ceux qu'on appelle Nicolaïtes »[1].

[1] Irénée, *C. H.*, III, XI, 1.

M. J. Réville et M. Loisy contestent que saint Irénée ait tenu ce dernier renseignement de tradition authentique, et l'on va jusqu'à insinuer que l'évêque de Lyon aurait pu imaginer ce détail en réponse à l'argumentation des Aloges. Rien n'est plus invraisemblable. L'anecdote touchant la rencontre de saint Jean avec Cérinthe aux bains d'Éphèse montre que, longtemps avant les Aloges et Irénée, on avait l'idée d'un certain antagonisme ayant existé entre l'apôtre et l'hérésiarque. Le fait est rapporté par l'évêque de Lyon comme ouï de la bouche de Polycarpe par des auditeurs immédiats. Il faut un parti pris étrange pour supposer l'histoire imaginée contre les Aloges eux-mêmes. M. Harnack écrit très justement que, sur ce point, Irénée « doit être dans la vérité ; car c'est bien contre une hérésie christologique que sont dirigés l'Évangile aussi bien que les Épîtres johanniques »[1].

On voudrait que saint Irénée eût décrit avec détails les conditions dans lesquelles le quatrième Évangile avait vu le jour et les circonstances de sa communication à l'Église d'Éphèse par saint Jean. N'est-ce pas une exigence un peu exorbitante ? Ces circonstances pouvaient être suffisamment connues des presbytres asiates et de saint Irénée lui-même, sans qu'il ait jugé à propos de les spécifier dans ses écrits. Les hérétiques, contre qui il dirigeait son ouvrage, n'avaient pas besoin de ces renseignements minutieux pour être assurés du grand fait de la reconnaissance du quatrième Évangile comme œuvre de saint Jean, dans l'ensemble des Églises et en particulier dans celles d'Asie-Mineure.

La réserve d'Irénée à ce sujet ne prouve point qu'il fût à court de renseignements précis.

Nous savons par sa lettre à Florinus qu'il avait des détails très circonstanciés et très vivants à fournir sur ses entretiens de jeunesse avec Polycarpe ; et

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 680, note 2.

cependant, dans son grand ouvrage, il n'en parle que d'une façon fugitive et en termes très généraux. Si Eusèbe ne nous avait conservé cette lettre plus familière, aurait-on eu raison de prétendre qu'Irénée n'avait rien à dire touchant ces relations ? Le silence qu'Irénée garde sur saint Pothin, sur les martyrs asiates de Lyon, sur ses rapports personnels avec Rome et l'Asie-Mineure, et qui est compensé seulement par ce qu'Eusèbe nous a transmis de la lettre des chrétiens lyonnais et du rôle joué par Irénée dans la controverse pascale, n'aurait pas davantage autorisé à conclure qu'il avait vécu isolé et sans relations précises, ni avec l'Église romaine, ni avec les Églises d'Asie. Pourquoi interpréterait-on avec plus de rigueur son silence relatif sur les origines de notre document?

Irénée n'est pas préoccupé de détailler, sur ce point, tout ce qui pourrait intéresser les critiques du xxe siècle. La preuve, c'est qu'il donne tout à fait en passant, et comme une allusion toute naturelle, un renseignement précis, que les critiques actuels trouvent remarquablement exact, touchant l'origine de l'Apocalypse, rapportée à la fin du règne de Domitien [1].

Au dire de M. Loisy, saint Irénée aurait dû opposer aux Aloges le témoignage de ceux qui avaient connu saint Jean, et les convaincre de leur tort en leur précisant comment l'apôtre avait rédigé et communiqué l'Évangile qu'ils rejetaient. Mais était-ce bien le lieu d'employer ce genre d'argumentation ? On peut croire que l'évêque de Lyon était mieux à même que nous de discerner en quelle manière il convenait de répondre à ses adversaires. Il ne prend même pas la peine de leur objecter le fait général de la tradition touchant l'apostolicité de l'écrit : dira-t-on qu'il était incapable de le faire ? Nous savons à quel point il y insiste dans le reste de son ouvrage.

[1] Voir ci-dessus, p. 165, note 2.

La vérité, c'est qu'il règle sa réponse sur l'attitude et l'argumentation de ceux qu'il veut réfuter. Il ne mentionne même pas qu'ils aient eu une opinion contradictoire sur l'origine de l'Évangile ; et l'on peut se demander si ce n'est pas plus tard seulement que les Aloges songèrent à substituer Cérinthe à saint Jean[1]. En tout cas, ils n'avaient rien à objecter sur le terrain de l'histoire ; leurs seules difficultés se tiraient de l'abus auquel l'Évangile donnait lieu de la part des montanistes, et peut-être des divergences qu'il présentait avec les autres Évangiles. Faut-il dès lors s'étonner qu'Irénée ait porté sa réponse sur le même terrain ?

Des esprits assez étroits pour rejeter un Évangile, sous prétexte qu'il favorise l'hérésie, étaient peu faits pour recevoir une réfutation en règle. Le meilleur était sans doute de les stigmatiser, comme fait le saint docteur, d'un trait ironique, vif et cinglant. Ils se piquent d'être prophètes[2] — faux prophètes à vrai dire — et ils repoussent avec cet Évangile l'esprit prophétique! A ce compte, ils doivent rejeter aussi les Épîtres de saint Paul, puisqu'elles recommandent pareillement le don de prophétie ! Ils répudient cet Évangile, parce que certains en abusent : autant vaut se séparer de l'Église, parce qu'il y a des hypocrites parmi les frères ! Ces arguments par l'absurde sont tout ce que méritent les Aloges. Ils ne prouvent pas qu'Irénée fût incapable de les réfuter autrement[3].

[1] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 241 sq.

[2] *Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt* semble justifié plutôt que : *pseudoprophetas esse nolunt*, par Épiphane, *Hær.*, LI, 35 : μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος καὶ κατὰ τὸν λόγον (cod. Ven. τῶν λόγων) τοῦ πνεύματος βουλομένοι λέγειν καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα.

[3] Si saint Irénée justifie le nombre de quatre Évangiles par des comparaisons symboliques, c'est évidemment pour la forme et l'ornementation du discours. Avant tout, il se base sur le témoignage de la tradition.

Au reste, supposons qu'Irénée ait ignoré dans quelles conditions exactes avait paru le quatrième Évangile et n'ait su à son sujet qu'une chose, à savoir qu'il était l'œuvre de Jean l'apôtre, résidant à Éphèse. Est-ce donc si peu, et a-t-on le droit d'exiger davantage ? L'évêque de Lyon, à raison de ses attaches avec l'Asie-Mineure, est un témoin de la tradition asiate. Quand il ne ferait, conjointement avec Apollinaire d'Hiérapolis, Polycrate d'Éphèse, et sans doute Clément d'Alexandrie[1], qu'attester la croyance très ferme des Églises d'Asie en la composition du quatrième Évangile par saint Jean, ce serait déjà un témoignage d'une importance capitale[2].

Mais il y a plus. Saint Irénée nous est apparu, dans notre étude précédente, comme particulièrement informé touchant le séjour de saint Jean à Éphèse ; il s'est trouvé en relation directe avec les disciples immédiats ou médiats de l'apôtre, Polycarpe et les autres presbytres, dépositaires de sa tradition : n'est-ce pas une raison positive de croire qu'il tient de ces mêmes presbytres le fait spécial de l'attribution du quatrième Évangile à saint Jean ? Il est reconnu qu'il avait des renseignements particuliers sur l'origine de l'Apocalypse : n'est-il pas à présumer qu'il en a pareillement sur l'Évangile, qu'il attribue expressément au même auteur ?

Ce qui parait bien confirmer cette induction, déjà très légitime, c'est le langage qu'Irénée tient dans sa lettre à Florinus. Là, il rappelle à son compagnon d'enfance les traditions reçues de saint Polycarpe, touchant les miracles et les enseignements du Seigneur, et il spécifie que, ces traditions, le bienheureux vieillard « les avait reçues des témoins oculaires de la vie

[1] D'après Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 686, Clément d'Alexandrie et ses presbytres sont en dépendance de la tradition asiate.

Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 80, 243.

du Verbe », « le tout conforme aux Écritures[1]. » Or, saint Irénée, dans ce même passage, mentionne particulièrement l'apôtre saint Jean parmi les témoins oculaires du Seigneur qu'avait entendus Polycarpe ; en d'autres endroits encore, nous le savons[2], il souligne les relations familières de l'évêque de Smyrne avec cet apôtre ; d'autre part, il lui attribue fermement le quatrième Évangile, et Florinus devait faire de même, en sa qualité de Valentinien. Dès lors, on ne peut guère s'empêcher de penser que « les Écritures », avec lesquelles sont mises en comparaison les traditions de Polycarpe, sont en particulier l'Évangile johannique, et que l'expression : « les témoins oculaires de la vie du Verbe », fait allusion à ce même Évangile, peut-être aussi à la première Épître johannique, et à leur auteur, l'apôtre saint Jean[3].

Si ce langage correspond, au moins dans son sens général — comme on ne peut guère en douter — à celui de Polycarpe lui-même, c'est-à-dire à son habitude de considérer, d'une façon ou d'une autre, saint Jean comme l'auteur des écrits johanniques, nous avons là une attestation formelle de ce que d'autres indices nous avaient déjà permis d'affirmer, à savoir que, sur l'attribution du quatrième Évangile à saint Jean, comme sur le séjour de l'apôtre à Éphèse et ses relations avec les presbytres de l'Asie-Mineure, saint Irénée a de très particulières informations. Il n'est pas seulement le rapporteur de la croyance qui a cours à son époque ; il est renseigné d'une manière personnelle, et peut être véritablement regardé comme un témoin hors de pair.

La tradition du dernier quart du second siècle apparaît donc, malgré la contradiction exceptionnelle

[1] Voir ci-dessus, p. 79.
[2] Voir ci-dessus, p. 78-80.
[3] Cf. Reynolds, art. *John*, p. 699 ; Calmes, *S. Jean*, p. 18.

des Aloges, malgré le manque d'indications détaillées sur les circonstances spéciales de l'apparition du quatrième Évangile, comme une tradition très ferme, et que, soit le fait de sa large diffusion dans les diverses Églises, soit le fait de sa constatation très assurée dans les communautés d'Antioche, d'Hiérapolis, d'Éphèse même, soit enfin le fait de son attestation par un témoin de l'ancienne tradition asiate tel qu'Irénée, semblent bien garantir comme solidement fondée et authentique[1].

***

Cette première garantie d'authenticité pourrait nous dispenser d'attestations plus anciennes, en faveur de l'origine johannique de notre écrit, étant donné que l'on ne peut faire valoir aucun témoignage positif qui lui soit contraire. Mais nous avons tout avantage à contrôler cette première assurance en vérifiant si la tradition primitive est aussi silencieuse sur notre sujet qu'on veut bien le dire.

Tout d'abord, les critiques reconnaissent volontiers que les témoignages ne manquent point, en faveur de l'origine johannique du quatrième Évangile, qui sont antérieurs à l'an 175 et se constatent jusque vers l'an 150 : tels, le témoignage des Valentiniens, Héracléon et Ptolémée, et celui des montanistes[2]. Ces témoignages ne représentent pas des opinions individuelles et isolées : ils attestent une croyance assez répandue dans la principale école gnostique, une croyance qui joue un rôle capital dans les origines du mouvement montaniste, et que les fauteurs de cette hérésie paraissent avoir considérée comme la tradition courante de l'Église orthodoxe. Cela semble bien garantir que l'attribution du quatrième Évangile

[1] Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 80, 192 ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 239.

[2] Voir ci-dessus, p. 26-29.

à saint Jean n'est pas absolument récente, mais a cours déjà depuis un certain nombre d'années. Or, nous ne sommes à guère plus d'un demi-siècle de la date assignée à la composition de notre écrit, donc avant la fin de la génération qui a connu Jean d'Éphèse et vu paraître le livre qui porte son nom. Ce simple fait ne compenserait-il pas amplement le silence purement négatif que l'on prétend gardé par les rares documents conservés de la période antérieure[1] ?

Mais, examinons les arguments par lesquels on insinue que l'attribution de l'Évangile à l'apôtre ne remonterait point aux origines, et voyons, premièrement, si l'on peut raisonnablement supposer que cette croyance soit le résultat d'une préoccupation relativement récente, secondement, s'il est exact de dire qu'elle n'ait pas laissé de trace dans les premiers documents asiates.

A en croire M. Loisy, l'Église n'aurait d'abord ajouté qu'une importance secondaire à la provenance de ses écrits canoniques, pour considérer avant tout leur contenu et leur objet. Mais cette théorie paraît s'accorder mal avec la situation réciproque de saint Irénée et de Tatien que l'on invoque en premier lieu. M. Loisy[2] lui-même date le *Diatessaron* des années 175-180 ; or le témoignage d'Irénée, qui écrivait autour de 185[3], atteste sûrement que la croyance en l'origine johannique de l'Évangile était déjà traditionnelle à cette époque. L'œuvre de Tatien ne peut donc autoriser à penser que l'Église de son temps fût indifférente à l'origine de chacun des Évangiles, et on

[1] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 240 : « Pour moi, l'étonnant est que le témoignage rendu aux écrits du Nouveau Testament, dans les rares fragments qui nous restent de la littérature antérieure à l'an 180, soit aussi considérable qu'il l'est, et non aussi peu. »

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 23.

[3] Id., *ibid.*, p. 27, note 1.

ne voit pas qu'elle puisse attester davantage que ce fût depuis peu seulement que l'on s'intéressait à l'authenticité de ces écrits.

En admettant que le Diatessaron soit devenu bientôt l'Évangile officiel de l'Église syrienne, et même qu'il ait été rédigé directement à cette fin par Tatien, que peut-on en conclure contre l'importance ajoutée par l'Église à la valeur individuelle de nos livres sacrés ? Le procédé, inspiré par la commodité de la liturgie et l'avantage de l'instruction des fidèles, supposait une valeur égale attachée aux Évangiles synoptiques et à l'Évangile johannique, fusionnés dans le nouvel écrit. Pour fondre le quatrième Évangile avec les trois premiers, il fallait bien d'abord être persuadé de sa valeur personnelle ; et peut-on croire qu'on l'ait reconnu pour un ouvrage canonique, sans que l'on se soit inquiété de sa provenance et de son authenticité ?

Cette supposition reste toute gratuite. D'autre part, elle est en contradiction avec plusieurs faits bien connus.

Il est certain qu'au milieu du second siècle, saint Justin s'occupait déjà de faire valoir l'autorité des Évangiles par leur origine apostolique. D'un terme général, en rapport avec la situation d'esprit de ceux à qui il adressait ses Apologies, ou avec qui il était censé s'entretenir dans son Dialogue, il les désigne fréquemment sous le nom de « Mémoires des apôtres »[1], c'est-à-dire comme des souvenirs de contemporains et de témoins. Le témoignage de Papias[2] et de ses presbytres, sur les origines de l'Évangile de saint Matthieu et de l'Évangile de saint Marc, montre qu'avant même le milieu du second siècle on s'intéressait à la provenance des Évangiles et l'on avait souci d'expli-

[1] Τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. *I Apol.*, 66, 67; *Dial.*, 100, 103 : « dans les Mémoires que je dis avoir été composés par les apôtres et par leurs disciples; » 105.

[2] Voir ci-dessus, p. 140, note 1.

quer leur situation documentaire par les conditions dans lesquelles ils avaient été composés. D'après M. Harnack[1], les titres de chacun des Évangiles existaient avant Justin et appartiennent à la première moitié du second siècle. Dès les années 110-130[2], l'auteur de l'Évangile apocryphe selon Pierre ne croyait pouvoir mieux faire recevoir son ouvrage dans l'Église qu'en le plaçant sous le nom du chef des apôtres, et même en mettant fortement en relief les marques de cette origine prétendue[3], tant il est vrai qu'à cette époque déjà on avait égard au nom dont pouvaient se réclamer nos écrits et à leur provenance réelle.

Enfin, pourquoi ce même Évangile selon Pierre, antérieur à l'an 130, pourquoi l'Évangile selon les Égyptiens, qui paraît à M. Harnack[4] de la même période, et l'Évangile selon les Hébreux, que l'on dit plus ancien[5], n'ont-ils pu se faire accepter, même en ces temps reculés, dans l'ensemble des Églises, sinon parce que, indépendamment de la question de doctrine[6],

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 682.

[2] Id., *ibid.*, p. 474; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 16. D'autres jugent cet Évangile postérieur à 150. Zahn, *Einl.*, t. II, p. 448; Tasker, art. *Apocryphal Gospels*, dans le *Dict. of the B.*, t. V, p. 420.

[3] Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum*, 1896, p. 69 et 72; Preuschen, *Antilegomena*, 1905, p. 18 et 20, v. 26 : « Moi, avec mes compagnons, j'étais affligé, et, la mort dans l'âme, nous nous tenions cachés; » v. 59 : « Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et étions affligés, et chacun, triste au sujet de ce qui était arrivé, s'en fut chez lui. Quant à moi, Simon Pierre, avec André, mon frère, nous prîmes nos filets et nous rendîmes à la mer. »

[4] Harnack, *op. cit.*, p. 620 sq. D'autres le datent de 140 ou 150. Cf. Tasker, *art. cit.*, p. 425; Batiffol, art. *Egyptiens* (*Evangile des*), dans le *Dict. de la B.*, t. II, col. 1625 sq.

[5] Harnack, *op., cit.*, p. 625 sq., le rapporte à la période 65-100.

[6] Ce n'est pas uniquement, ni même principalement, le contenu doctrinal de ces Evangiles qui les a fait rejeter de la lecture ecclésiastique. M. Harnack, *op. cit.*, p. 620 sq., veut que l'Évangile même des Égyptiens, si fortement teinté de gnosticisme, ait

les deux derniers étaient de provenance anonyme, et par conséquent suspecte, le premier était d'une authenticité mal établie, ni les uns ni les autres n'étaient garantis, comme écrits apostoliques, par une tradition dûment constatée[1].

Or, peut-on croire que le quatrième Évangile ait fait exception à ce qui semble bien avoir été la règle générale ? D'après M. Loisy[2], dès l'an 115, saint Ignace se serait assimilé à un degré remarquable la doctrine et l'esprit de cet écrit. Quarante ou cinquante ans plus tard[3], l'ouvrage était sûrement entré dans le canon, désormais fixé, du Nouveau Testament, et nous ne voyons pas qu'il ait eu plus de peine ni qu'il ait mis plus de temps que les autres à se faire recevoir. Et cependant, cet Évangile survenait longtemps après l'apparition des trois premiers; il les trouvait déjà solidement établis dans les Églises. D'autre part, ce qu'il présentait était une physionomie nouvelle de la vie du Sauveur ; l'idée qu'il prétendait offrir de son ministère et de ses enseignements différait de tout ce que l'on était habitué à lire et à prêcher.

D'où vient que néanmoins cet Évangile, à première vue si différent, a été si promptement reçu?

été utilisé à Rome dans la *Secunda Clementis*, qu'il attribue au pape Soter. D'après le même critique, p. 474, l'Évangile selon Pierre aurait été employé par Justin avec les Évangiles canoniques. En tout cas, nous savons que ce dernier écrit était lu dans l'Église de Rhossus : Sérapion rappelle, dans une lettre à cette Église, conservée par Eusèbe, *H. E.*, VI, XII, comment il a permis d'abord aux fidèles de lire cet ouvrage, parce qu'on l'appréciait et le goûtait.

[1] Sérapion, dans Eusèbe, *loc. cit.* : « Quant à nous, frères, nous recevons, comme le Christ, et Pierre et les autres apôtres; mais, pour ce qui est des écrits pseudépigraphes placés sous leur nom, nous les répudions à bon escient, sachant bien que des écrits de cette sorte n'appartiennent point à la tradition. »

[2] Voir ci-dessus, p. 47.

[3] Vers 155, d'après Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 682. Cf. Loisy, cité ci-dessus, p. 197.

Les arguments des Aloges, comme les explications apologétiques du Canon de Muratori, montrent bien les difficultés auxquelles pouvait donner lieu la comparaison des documents synoptique et johannique ; ces difficultés durent se présenter de bonne heure et dès la rencontre des deux traditions. Or comment se fait-il que nous ne trouvions pas trace appréciable d'une résistance opposée à l'Évangile nouveau ?

La seule explication raisonnable de ce phénomène semble bien être que l'ouvrage a fait valoir, dès son apparition, des titres exceptionnels à l'acceptation des Églises. Si les diverses communautés l'ont reçu sans objection, s'il a pu prendre si immédiatement sa place à côté des Synoptiques et avec eux constituer le canon des Évangiles ecclésiastiques, c'est qu'il a été publié et répandu sous l'autorité d'un nom rival de ceux dont se réclamaient ses devanciers, à savoir comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

On prétend sans doute que saint Justin aurait connu le quatrième Évangile et l'aurait même utilisé, sans pourtant le mettre au même rang que les Synoptiques et sans y voir l'œuvre d'un apôtre. Mais cette affirmation dépasse ce qu'autorisent à conclure les faits.

S'il est vrai que saint Justin trace surtout l'histoire du Christ d'après la représentation des premiers Évangiles, il n'est pas moins vrai, selon la remarque de M. Loisy, que « sa christologie est toute johannique, ou plutôt », que « la fusion y est faite, comme dans celle d'Ignace, et plus complètement, entre la doctrine johannique et les données synoptiques »[1]. Or, l'on peut très bien comprendre que cet écrivain ait fait un moindre emploi des récits du quatrième Évangile, soit à raison du genre particulier de ses ouvrages, où il devait supposer la narration synoptique mieux

[1] Loisy, cité ci-dessus, p. 32.

connue[1], soit à cause de son éducation personnelle, soit pour tout autre motif, sans qu'il ait laissé pour cela d'estimer notre Évangile l'œuvre authentique de saint Jean.

C'est M. Harnack qui dit lui-même : « Je ne veux pas contester que Justin ait tenu le quatrième Évangile pour apostolique et johannique ; son témoignage sur l'attribution de l'Apocalypse à Jean l'apôtre me paraît valoir également pour l'Évangile. Il faut donc laisser place à la possibilité, même à une certaine probabilité, que la désignation du quatrième Évangile comme œuvre de l'apôtre existait déjà vers 155-160, à savoir chez Justin[2]. » Il est dès lors tout à fait à croire, et M. Harnack en convient encore[3], que saint Justin comptait notre Évangile parmi ces « Mémoires des apôtres » qu'il montrait lus chaque dimanche dans les assemblées des fidèles ; et c'est bien parce que, lui aussi, voyait en cet écrit une œuvre apostolique, qu'il lui a donné, à côté des premiers Évangiles, une place relativement considérable dans sa christologie[4].

[1] B. Weiss, *Einl.*, p. 45 et 46, note 2.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 674.

[3] Id., *ibid.*, p. 683 : « on peut affirmer que nos quatre Évangiles ont été utilisés par Justin, et même compris parmi les ἀπομνημονεύματα. » D'après M. Harnack, saint Justin aurait exploité en même temps l'Évangile apocryphe de Pierre. Cela est douteux, et nié par Drummond, *op. cit.*, p. 152 sq. ; Tasker, *loc. cit.* En tout cas, Justin n'accorde qu'une place très minime à ce dernier écrit, et il reste remarquable que l'Évangile johannique, bien que beaucoup plus divergent, soit par lui, en qualité de Mémoires d'un apôtre, fusionné avec les Synoptiques. « Il n'y a pas à s'étonner, dit M. Harnack, *ibid.*, p. 680, que Justin ait réellement tenu l'auteur du quatrième Évangile pour le fils de Zébédée, comme il a, à n'en pas douter, tenu pour tel l'auteur de l'Apocalypse. » Cf. Bousset, *Theologische Literaturzeitung*, 1897, p. 75 : « Que Justin compte le quatrième Évangile au nombre des ἀπομνημονεύματα c'est ce qui me paraît maintenant, à l'encontre de mes explications antérieures, au plus haut point probable. » Drummond, *op. cit.*, p. 160.

[4] Voir ci-dessus, p. 30. Cf. Camerlynck, *Quart.Evang.*, p. 38-39.

Ainsi, il semble bien que les faits les mieux constatés et les inductions les plus légitimes sont à l'encontre de la théorie avancée par M. Loisy. L'hypothèse d'une évolution graduelle, qui se serait produite dans la croyance relative à la valeur individuelle des Évangiles, a tout l'air d'un système construit pour le besoin d'une cause. Elle ne permet pas de rien préjuger contre la primitivité de la croyance en l'origine johannique de notre écrit.

Il s'agit maintenant de vérifier si la primitivité de cette croyance ne ressort pas explicitement des documents antérieurs au milieu du second siècle.

M. J. Réville, nous l'avons vu[1], pense que la reconnaissance du quatrième Évangile comme œuvre de Jean l'apôtre se rencontrerait, antérieurement à l'an 150, dans les grandes écoles gnostiques. Il est, en effet, très probable que les disciples de Valentin et de Basilide n'avaient fait que suivre sur ce point l'exemple donné par leurs maîtres[2]. Mais, à ce compte, il faut supposer que, dès cette époque, l'authenticité johannique était un fait reconnu dans la grande Église chrétienne. Comment pourrait-on croire que l'Église orthodoxe ait accueilli avec pareil empressement un écrit qui aurait d'abord circulé dans les milieux gnostiques, et qu'elle ait emprunté à ces gnostiques mêmes sa croyance en la composition de l'ouvrage par saint Jean ?

Quant à l'ignorance prétendue de Papias, de Polycarpe, et d'Ignace, au sujet de l'origine johannique de notre Évangile, elle n'est peut-être pas aussi absolue que veulent bien le dire les critiques. Le fait que Papias a très probablement connu, d'une part, le quatrième Évangile, d'autre part, l'apôtre saint Jean, rend hautement vraisemblable qu'il a tenu l'Évangile pour l'œuvre de cet apôtre. Eusèbe, il est vrai, ne

[1] Ci-dessus, p. 28, note 2.
[2] Voir ci-dessus, p. 26 sq.

nous a point conservé de lui d'autres notices que celles qui concernent les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc : mais il est à remarquer que, ces notices elles-mêmes, Papias les tenait des presbytres, et même très probablement, la dernière du moins, de l'apôtre saint Jean lui-même[1]. Or, on comprend que cet apôtre ait pu se prononcer sur des Évangiles d'une origine déjà ancienne, sans fournir de notice littéraire sur son propre écrit.

Mais il y a plus : à bien considérer le témoignage de Jean l'Ancien sur l'Évangile de saint Marc, tel que le rapporte Papias, il semble bien qu'il faille y voir une allusion suffisamment claire à notre Évangile johannique. L'apôtre Jean, comme s'il répondait à une demande d'explication sur les divergences constatées entre l'Évangile de saint Marc et son Évangile personnel, expose comment le disciple de saint Pierre, n'ayant pas vu ni entendu lui-même le Christ, n'a pu relater selon l'ordre rigoureux de l'histoire, mais seulement d'après le va-et-vient de ses souvenirs, les discours et les actes du Seigneur. M. Harnack reconnaît que ce presbytre Jean — que bien à tort il distingue de l'apôtre — est « avec une très haute probabilité le quatrième évangéliste lui-même », et que, s'il n'avait pas encore mis par écrit son Évangile, à l'époque où il formulait le jugement reproduit par Papias, du moins les termes de son appréciation, sur le rapport de l'Évangile de saint Marc avec l'histoire réelle du Sauveur, correspondent exactement avec ce qu'il a exposé dans son propre Évangile[2].

[1] Voir ci-dessus, p. 140, note 1.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 691. Cf. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 49 : « Le *Presbyteros* croyait évidemment savoir mieux les choses, et sa tradition, s'il l'écrivit, dut s'écarter tout à fait pour le plan de celle de Marc. » Bousset, *Offenb.*, p. 47, note 2 : « Le jugement de πρεσβύτερος (Jean) sur Marc se comprend au mieux, s'il est prononcé effectivement du point de vue de la tradition de l'Évangile johannique. »

Pour ce qui est de saint Polycarpe, sa lettre aux Philippiens ne contient rien qui s'oppose à ce qu'il ait tenu la première Épître johannique, et le quatrième Évangile même, pour l'œuvre de l'apôtre saint Jean. D'autre part, le silence qu'il garde sur ce point est compensé, dans une certaine mesure, par ce qu'Irénée, écrivant à Florinus, rapporte de ses traditions orales[1].

Il en est de même de saint Ignace. Si l'évêque d'Antioche ne montre nulle part expressément qu'il ait admis l'origine johannique de notre écrit, le fait qu'au témoignage de M. Loisy, « il concilie la tradition synoptique avec la théologie johannique » autoriserait bien à croire qu'il a vu dans cet ouvrage, d'apparition pourtant si récente, un Évangile dûment autorisé, où il puise avec assurance « l'idée qu'on doit se faire du Christ et de son œuvre », par conséquent, selon toute apparence, le témoignage d'un homme apostolique, qui ne peut être que l'apôtre Jean.

***

Au surplus, il paraît bien inutile de prétexter le silence des premiers témoins asiates, quand, dans la même Asie-Mineure, et antérieurement à tous ces témoins, nous voyons le quatrième Évangile publié comme œuvre du fils de Zébédée. C'est, en effet, ce que nous trouvons attesté par l'appendice de l'Évangile lui-même, et ce qui est d'ailleurs suffisamment avoué par nos critiques.

Rien de plus clair que le témoignage de ce chapitre final. Le verset 24 attribue expressément l'écrit[2]

[1] Voir ci-dessus, p. 79 et 227 sq.

[2] Non seulement l'épisode immédiatement précédent, comme pense le P. Calmes, *S. Jean*, p. 34, 472, mais l'Évangile tout entier. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 516 ; Renan, *Vie de Jésus*, p. 537 ; *L'Église chrétienne*, p. 52 ; H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 679 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 306, note 2 : « Le verset 24 est une certification de l'écrit tout entier, non pas seulement de l'appendice. Celui-ci, quelle que soit

au disciple bien-aimé qui reposait, à la dernière Cène, sur la poitrine du Sauveur : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit cela. » Or ce disciple, nous l'avons vu[1], ne peut être, à prendre l'Évangile dans son sens le plus obvie, que l'apôtre Jean, fils de Zébédée; d'autre part, l'appendice l'identifie nettement avec le disciple du Seigneur, bien connu dans le milieu où parut l'ouvrage, à savoir Jean d'Éphèse. C'est donc comme œuvre de Jean d'Éphèse, identifié à Jean l'apôtre, que fut publié le quatrième Évangile, puisque l'on s'accorde[2] à dire que l'ouvrage n'a pas commencé de circuler avant son appendice, et que ce sont ses éditeurs mêmes, les presbytres d'Éphèse, qui l'ont communiqué aux Églises, avec ce chapitre additionnel, très peu de temps après sa composition.

Mais, si le quatrième Évangile a été publié avec une attestation aussi formelle de son origine, il a donc dû aussitôt circuler, dans les communautés chrétiennes, comme œuvre de l'apôtre Jean. Dès lors, il faut croire qu'il a été accueilli comme tel par les divers écrivains de la première moitié du second siècle, qui paraissent l'avoir eu entre les mains, saint Ignace, saint Polycarpe, Papias, saint Justin. Cela nous dispense bien de toute affirmation expresse de ces écrivains primitifs, touchant leur opinion à ce sujet.

Cela ne nous dispense pas moins des combinaisons complexes, par lesquelles M. J. Réville prétend

son origine, a été composé, sous la forme où il a été ajouté à l'Évangile originel, pour ne faire qu'un avec lui. Cela résulte du verset 14 où l'apparition sur la mer de Tibériade est qualifiée de troisième apparition aux disciples. Les deux précédentes sont celles du chapitre XX. Le verset 20 est une référence à XIII, 35. Enfin la forme même du verset 24 rappelle expressément XIX, 35. Il n'est donc pas permis de limiter les expressions περὶ τούτων et ταῦτα du verset 24 au seul chapitre XXI. » Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 124, 132, 950.

[1] Ci-dessus, p. 144 et 168.

[2] Harnack, cité p. 199; Loisy, cité p. 169, cf. p. 202.

expliquer la formation de la croyance en la provenance johannique de l'écrit[1]. Le quatrième Évangile s'est répandu et a été reçu, dès l'origine, comme œuvre de Jean l'apôtre : voilà qui justifie pleinement l'extraordinaire fortune, qui lui valut d'être associé immédiatement aux trois premiers Évangiles, pour constituer avec eux le tétramorphe sacré.

L'appendice du quatrième Évangile fournit donc la preuve péremptoire que l'attribution de cet Évangile à saint Jean, que nous avons trouvée traditionnelle dans l'Église, et particulièrement dans l'Église d'Asie-Mineure, au dernier quart du second siècle, a sa véritable origine dans ce milieu asiatique, où parut d'abord l'ouvrage, et à l'époque même de sa première publication.

Peut-on, dans les conditions de temps et de lieu où elle se présente, croire cette attribution erronée ?

On ne peut le faire qu'en portant contre les presbytres éphésiens, éditeurs du livre, l'accusation de faux littéraire, ou du moins de ce que nous avons coutume d'appeler ainsi de nos jours. M. Harnack songe à une addition postérieure du verset 24, par les presbytres d'Éphèse, dans le but exprès de substituer Jean l'apôtre à Jean le presbytre, qu'il estime l'auteur réel de l'Évangile[2]. M. Loisy préfère au terme de « faux » celui de « fiction », comme répondant mieux aux habitudes littéraires de l'ancien Orient. « L'appendice, dit-il, qui attribue l'œuvre anonyme à un personnage connu, emploie une fiction littéraire dont il y a bien d'autres exemples, et qui n'avait pas alors le caractère odieux qu'elle aurait aujourd'hui[3]. » Cepen-

[1] Voir ci-dessus, p. 199 sq.

[2] Harnack, cité ci-dessus, p. 198.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 136, cf. p. 950 : « Sa naïveté cependant ne permet pas qu'on le prenne pour un faussaire ; il n'avait pas plus le sens de la propriété littéraire que celui de l'exactitude historique. »

dant il ne craint pas de déclarer que les éditeurs voulaient par là « assurer le succès » du livre, le faire passer pour une œuvre « apostolique », en même temps que lui ménager « un accueil favorable près de l'Église romaine »[1].

Qu'on appelle le procédé d'un nom ou d'un autre, l'imputation, mise sur le compte des presbytres éphésiens, ne laisse pas que d'être grave. On a le droit d'exiger qu'elle soit appuyée sur des raisons extrêmement sérieuses, avant de l'accepter. Or, à bien considérer les choses, il apparaît clairement que l'hypothèse, faite par les critiques, n'a pas d'autre raison que la nécessité logique de leur système. C'est parce qu'on pose en principe que le quatrième Évangile ne peut être l'œuvre de Jean l'apôtre, et parce qu'on se refuse à voir ce même apôtre dans Jean d'Éphèse, que l'on est réduit à rejeter le témoignage qui rapporte l'ouvrage au fils de Zébédée. Mais précisément l'extrémité, à laquelle accule fatalement le système, semble en être la condamnation, tant elle va contre toute évidence.

On suppose en premier lieu que l'œuvre, attribuée à Jean d'Éphèse par les presbytres, était d'un auteur anonyme, totalement inconnu. Or, cette supposition est tout à fait invraisemblable. En effet, ou bien l'Évangile avait été composé dans la région éphésienne, ou bien il avait été apporté là d'ailleurs.

Dans la première hypothèse, l'auteur devait forcément être connu en ce milieu. M. Loisy, à la suite de M. J. Réville[2], objecte l'exemple du livre de l'Imitation et du livre de la Sagesse. Que l'auteur « ait voulu rester inconnu, dit-il, qu'il ait pu être ignoré de son temps, et que la tradition n'ait pas su pénétrer le secret de son anonymat, on ne doit pas en être surpris : le livre de l'*Imitation* se présente dans

[1] Voir ci-dessus, p. 202.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 320.

des conditions assez semblables. Celui de la *Sagesse* s'offre dans des conditions presque identiques. »[1] Mais cette parité prétendue n'existe absolument pas, au point de vue que nous envisageons.

D'une part, rien n'autorise à dire que l'auteur de l'Imitation et celui de la Sagesse aient été d'abord inconnus dans le milieu même où ils ont vécu. Or, pour le cas qui nous occupe, il faudrait supposer le nom de l'évangéliste ignoré dans la région même où il habitait, et aussitôt après sa mort, sinon de son vivant. Cela ne peut raisonnablement se soutenir. Y avait-il donc beaucoup de gens à Éphèse, ou aux alentours, à qui l'on pût attribuer une telle œuvre ? Ne devait-on pas savoir immédiatement quel pouvait être cet écrivain, qu'on nous vante comme le plus grand des théologiens et le prince des mystiques ?

D'autre part, notre Évangile n'est pas un ouvrage purement didactique, comme l'Imitation ou la Sagesse : c'est une Vie de Jésus, qui revêt les apparences de l'histoire, et qui, au moins dans une certaine mesure, en a les réalités. L'auteur paraît y raconter le ministère du Sauveur d'une façon indépendante, avec des informations particulières sur les personnes et sur les lieux : de l'aveu du plus grand nombre des critiques, il est en possession de renseignements personnels sur les choses qu'il raconte, et M. Loisy lui-même reconnaît qu'il décrit en connaissance de cause les lieux palestiniens[2].

Or y avait-il, aux approches de l'an 100, dans la région éphésienne, beaucoup de Juifs à qui l'on pût songer pour un tel Évangile ? Y trouvait-on beaucoup de Palestiniens capables de décrire ainsi les localités de la Judée, de la Galilée, de la Samarie, et de raconter de la sorte le ministère de Jésus ? On dut savoir aussitôt sur qui porter les suppositions,

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 131.
[2] Voir, ci-après, au chapitre VI.

à qui poser les interrogations, et dès lors il ne dut pas être difficile de découvrir le secret. Si l'auteur était encore vivant, il ne put longtemps garder l'anonymat. S'il était déjà mort, on ne put hésiter davantage : la publication avait suivi de peu la rédaction du livre ; près de son origine, au lieu même de sa composition, il ne devait pas être malaisé de connaître d'où venait l'ouvrage et à qui, dans ce milieu, il pouvait être attribué.

L'hypothèse que l'Évangile aurait été apporté d'ailleurs est une pure conjecture : s'il avait été composé ailleurs, d'où vient qu'il fut publié à Éphèse et attribué à un personnage d'Éphèse ? En admettant même la supposition, il faut bien reconnaître qu'il avait été apporté par quelqu'un. Or, ce quelqu'un devait savoir la provenance réelle de l'ouvrage. De fait, M. Loisy affirme qu'il connaissait l'auteur, qu'il était sans doute « de son école », qu'il faisait probablement partie de ce « petit groupe d'initiés », auquel il avait destiné son œuvre. Mais alors, on peut être assuré que ce disciple de l'évangéliste a été forcé de s'expliquer sur l'origine du livre qu'il apportait. Comment croire qu'on ait accepté un tel écrit, si divergent des Synoptiques, qu'on lui ait fait un accueil si bienveillant, si enthousiaste, sans s'être inquiété de sa provenance ?

Le disciple a donc révélé la personnalité de l'auteur, à moins de dire que, lui aussi, a dissimulé la véritable origine de l'ouvrage, et, intéressé à garder le secret de son maître, a laissé prendre l'Évangile pour ce qu'il n'était pas, à savoir, l'œuvre d'un témoin réel, vrai disciple du Christ. Mais cela ferait bien des conspirateurs pour ce complot, et des conspirateurs indépendants, agissant chacun pour leur compte : l'auteur de l'Évangile, son groupe d'initiés, le disciple porteur de l'ouvrage, enfin les presbytres d'Éphèse ! Tant de complices, jouant leur rôle les uns après les autres,

sans se trahir, cela forme un ensemble trop extraordinaire pour être croyable, si l'on se rappelle que tout l'échaffaudage de la combinaison repose sur une pure conjecture, sans fondement précis.

En second lieu, les critiques doivent supposer que l'Évangile, censé anonyme, a été attribué à tort, et bien sciemment, par les presbytres éphésiens à Jean d'Éphèse. Or, cette hypothèse encore est au plus haut point invraisemblable. Il faut bien, en effet, se remettre dans la réalité. C'est dans le milieu même d'Éphèse, presque aussitôt après l'apparition de l'ouvrage, qu'on aurait prétendu l'attribuer au célèbre Jean. Mais, est-il possible qu'on ait songé, pour cette attribution, à un personnage aussi connu, et qui, par cela même qu'il était bien connu, ne pouvait être regardé par personne comme l'auteur de l'Évangile ?

M. Loisy se rend bien compte de l'étrangeté de l'hypothèse, et il s'efforce d'atténuer ce que la tentative des éditeurs avait d'audacieux, en la prétendant formulée d'une façon discrète. « Il semble, dit-il, que l'on ait procédé avec une certaine hésitation[1]. » « Si Jean n'est pas désigné plus expressément,... c'est certainement parce que, dans le temps et le milieu où l'appendice fut rédigé, l'attribution au vieux disciple éphésien était déjà un coup dont on sentait, au moins vaguement, la hardiesse[2]. » « L'identification fut donc proposée avec réserve, afin d'éviter la contradiction ouverte de ceux qui avaient connu personnellement Jean l'Ancien et savaient bien qu'il n'avait jamais écrit d'évangile[3]. »

Mais, à qui considère les textes sans parti pris, il est impossible de découvrir, dans l'attribution qui est faite de l'Évangile, le moindre mystère. L'auteur

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132. Voir ci-dessus, p. 202.
[2] Id., *ibid.*, p. 124, note 2.
[3] Id., *ibid.*, p. 132, cf. p. 950.

s'exprime en termes nullement ambigus : celui qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites, c'est le disciple dont on vient de parler de la façon la plus précise, le disciple que Jésus aimait, celui qui, à la Cène, reposa la tête sur sa poitrine, celui à qui le Seigneur avait semblé promettre l'immortalité. S'il est vrai que, dans le milieu asiate du début du second siècle, le personnage ainsi désigné ne pouvait être pour tous que le vieux disciple d'Éphèse, il est encore plus incontestable qu'on ne pouvait lui rapporter la composition du quatrième Évangile en termes plus exprès.

Les éditeurs du livre n'ont donc aucunement cherché à éviter de contredire la croyance commune. Or, encore une fois, la tentative hardie qu'on leur prête se comprendrait-elle, si leur entourage, comme l'on suppose, avait su que Jean d'Éphèse n'avait jamais écrit d'évangile ? Cela est si invraisemblable que M. Loisy se risque à ajouter : « Il est possible d'ailleurs que le livre fût arrivé à Éphèse avant la mort de Jean et que celui-ci en eût accepté ou approuvé certaines opinions[1]. » C'est avouer que l'attribution, faite par les presbytres éphésiens, ne s'explique guère sans un rapport réel de Jean d'Éphèse avec l'Évangile.

La concession de M. Loisy est d'ailleurs manifestement insuffisante. Si Jean s'est contenté d'accepter ou d'approuver certaines opinions de notre écrit, la pensée d'en faire l'auteur du livre ne paraît guère moins audacieuse. D'autre part, étant admise cette hypothèse, Jean d'Éphèse aurait connu le quatrième Évangile, il en aurait parlé devant ses disciples, et sans doute l'aurait apprécié en sa qualité de représentant des traditions apostoliques. Or, n'est-il pas évident que, dans ce cas, il a dû en parler comme d'un ouvrage auquel il était étranger, et sans que personne ait pu, à son langage, croire que ce fût son œuvre pro-

[1] Loisy, *ibid.* Voir ci-dessus, p. 202.

pre ? La tentative des presbytres d'Éphèse n'en aurait donc été qu'un défi plus invraisemblable à l'opinion publique.

Et cependant, cette tentative, d'une hardiesse si provocante, aurait admirablement réussi[1]. On essaye bien de dire que le succès ne vint que lentement, qu'il y eut au début incertitude et çà et là hésitation. En réalité, nous ne trouvons pas traces d'opposition, jusqu'à une époque relativement tardive, et encore cette opposition n'apparaît-elle, à aucun moment, même chez les Aloges d'Asie-Mineure, portée sur le terrain de la tradition et de l'histoire.

Or, est-il possible de prétendre sérieusement que le quatrième Évangile, publié comme œuvre de l'apôtre Jean d'Éphèse, à une époque et dans un milieu où l'on savait pertinemment que Jean d'Éphèse n'était pas du tout un apôtre, qu'il n'avait jamais écrit d'évangile, ou même, s'il avait connu notre Évangile, en aurait parlé comme d'un ouvrage étranger, se soit néanmoins si bien fait recevoir pour l'œuvre de cet auteur que, quelques années plus tard, la croyance se trouve très ferme sur ce point, même en Asie Mineure et à Éphèse, sans que l'on rencontre un indice appréciable de protestations soulevées à cette époque ni précédemment ?

Ainsi, en nous plaçant dans l'hypothèse même des critiques, c'est-à-dire, en regardant le dernier chapitre de l'Évangile comme une addition des éditeurs, nous arrivons à vérifier d'une façon très solide le bien-

[1] Wernle, *Anf. Relig.*, p. 456 : « Le seul fait historique saisissable est la tentative, entreprise par un certain nombre d'hommes d'Église — ceux qui disent « nous » au verset 24 du chapitre XXI — pour faire recevoir, à côté des Synoptiques, le nouvel Évangile, si notablement divergent des anciens. Dans quel état de conscience ont-ils fait cela, nous ne le savons ; c'est assez de dire que leur tentative a pleinement réussi. »

fondé de l'attestation finale, concernant l'origine de l'écrit.

A moins de se résoudre à des conjectures, qui forcément tombent dans l'extravagant et touchent au déraisonnable, il faut bien admettre que le quatrième Évangile a été publié, dès le principe, comme œuvre de l'apôtre saint Jean, et que le fait de sa publication, dans le milieu où l'on était le mieux renseigné sur le rapport de l'apôtre avec Jean d'Éphèse, comme sur la relation de Jean d'Éphèse avec l'Évangile, garantit d'une façon décisive cette attribution.

CHAPITRE V

L'AUTEUR DU QUATRIÈME ÉVANGILE D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DES AUTRES ÉCRITS JOHANNIQUES

D'après l'étude que nous venons de faire, l'attestation traditionnelle de la composition du quatrième Évangile par saint Jean se trouve donc constatée, dans la région même qui a vu paraître l'Évangile, soit au dernier quart du second siècle, avec Théophile, Apollinaire, saint Irénée, soit au milieu, avec les montanistes, les gnostiques et saint Justin, soit au début, probablement avec saint Polycarpe et Papias, sûrement avec l'appendice du livre, et dans des conditions qui recommandent de la meilleure manière ce témoignage.

Avant de chercher à contrôler, par l'examen direct de notre Évangile, la valeur de cette attestation, il paraît bon d'examiner quelle lumière peut apporter à notre étude le témoignage des autres écrits appelés johanniques. Nous le ferons brièvement, à raison du caractère accessoire de ce témoignage, comparé au témoignage autrement important de l'Évangile lui-même.

Deux choses sont requises, pour que l'attestation des documents en question — Apocalypse et Épîtres johanniques — soit utilisable en faveur de notre thèse : c'est, à savoir, que ces écrits aient la même provenance

que le quatrième Évangile, et que, d'autre part, ils permettent de reconnaître suffisamment l'identité de leur auteur.

§ I. — L'unité d'auteur des écrits johanniques.

Considérons d'abord l'origine des Épîtres johanniques, dans son rapport avec l'origine de l'Évangile de saint Jean.

Les critiques sont unanimes à admettre la parenté intime de ces écrits : ils sont nés sur le même sol, dans la même Église, au sein de la même école d'Asie-Mineure que l'histoire paraît mettre en relation avec Jean d'Éphèse. Mais sont-ils d'un seul et même auteur ?

Quelques critiques croient pouvoir le contester. Ainsi M. Schmiedel, après avoir noté les relations étroites de la Ire Épître avec l'Évangile, et avoué que « l'identité d'auteur est souvent proclamée évidente, tant est frappante la similitude des deux écrits »[1], s'attache néanmoins à relever un certain nombre de différences, soit dans le vocabulaire, soit du côté des idées, et estime que « ces divergences s'expliquent beaucoup plus aisément dans l'hypothèse que les deux ouvrages proviennent d'auteurs distincts, bien qu'appartenant à une seule et même école »[2].

Quant à la seconde et à la troisième Épîtres, dit-il encore, « on ne peut aller au delà de cette affirmation, qu'elles se meuvent dans la même sphère d'idées que la première. »

Sont-elles, l'une et l'autre, de la même main ? « Il n'est pas nécessaire de le mettre en doute, » avoue M. Schmiedel ; mais, ajoute-t-il, « ce n'est pas non plus absolument certain... Si l'on admet qu'il y avait tout un groupe d'hommes qui travaillaient dans un seul

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2556.
[2] Id., *ibid.*, col. 2557 ; cf. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 539.

et même esprit, il peut toujours avoir existé deux membres de ce groupe, à qui nous serions redevables de ces deux ouvrages, qui ne coïncident pas complètement pour la langue ni pour la pensée[1]. »

M. H. Holtzmann[2], suivant sa coutume, expose minutieusement le pour et le contre, tant en ce qui regarde l'unité d'auteur des trois Épîtres, qu'en ce qui concerne l'identité de cet auteur avec l'évangéliste.

M. J. Réville ne se prononce fermement que sur un point : l'unité d'écrivain des deux petites Épîtres. « Elles sont incontestablement du même auteur[3], » dit-il. D'autre part, il lui paraît « très vraisemblable » qu'elles sont de la même main que la première ; cela ne lui semble cependant pas pleinement assuré, « les deux petites Épîtres pouvant émaner du même milieu sans être strictement du même auteur[4]. »

Enfin, d'après M. Réville, il ne serait pas davantage certain que la première Épître eût la même source que l'Évangile. Tout en reconnaissant qu' « on les a généralement attribués au même auteur, même parmi ceux qui repoussent l'origine apostolique du quatrième évangile », qu' « il n'est pas douteux, en tout cas, que ce soient deux écrits de même famille et même très proches parents », il ajoute : « Cependant l'identité d'auteur ne s'impose pas[5], » et, au tableau des ressemblances, il oppose celui des divergences.

M. Loisy se contente de déclarer : « C'est une question de savoir si la première Épître est du même auteur que l'Évangile, et si la seconde et la troisième sont du même auteur que la première. La première semble être postérieure de plusieurs années à l'Évan-

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2561
[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 477-481.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 49.
[4] Id., *ibid.*, p. 51.
[5] Id., *ibid.*, p. 52

gile. On a quelques raisons de ne pas l'attribuer au même auteur. Il se pourrait que les trois Épîtres eussent paru dans le temps où l'Évangile, augmenté du chapitre XXI, commença à circuler sous le nom du célèbre disciple. On les aura écrites pour compléter l'enseignement du livre principal, en les mettant sous le même patronage[1]. »

Quoi qu'en pensent ces divers critiques, il paraît bien impossible cependant de mettre en doute l'unité d'auteur de l'Évangile et des Épîtres johanniques. Les différences que l'on signale entre ces écrits sont d'ordre tout à fait secondaire et ne peuvent créer une présomption raisonnable contre cette unité. D'autre part, les ressemblances, tant pour la doctrine que pour le style, sont tout à fait trop intimes pour s'expliquer par la simple provenance d'une même école, ou par un travail quelconque d'imitation.

C'est exagérer singulièrement les choses et interpréter bien étroitement l'un et l'autre écrits, que de prétendre trouver une divergence entre leur manière de représenter le dernier avènement du Christ, le caractère rédempteur de son sang, sa qualité d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Et quel argument sérieux peut-on fonder sur ce que les Lettres johanniques contiennent quelques mots qui ne se trouvent pas dans l'Évangile ? Ce qui est autrement significatif, c'est que le monde d'idées dans lequel se meuvent les Épîtres, surtout la première, qui est notablement plus développée, correspond exactement avec celui de notre document.

Ce sont les mêmes antithèses, de Dieu et du monde, du Christ et du diable, de la vérité et du mensonge, de l'amour et de la haine, de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort. Non seulement il y a identité parfaite entre le plus grand nombre, le presque tota-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 135.

lité, des expressions et des formules[1], mais on y trouve les mêmes associations d'idées[2], les mêmes particularités de style les plus spéciales : c'est une manière identique de développer l'idée en une série de propositions courtes et incisives, en forme de parallélisme explicatif[3], ou plus souvent antithétique[4] ; c'est la même façon d'employer une proposition commençant par un pronom démonstratif et reliée par une conjonction à une proposition subordonnée, soit pour insister sur l'idée déjà émise[5], soit pour amorcer une idée nouvelle[6] ; chose plus caractéristique encore, c'est le

[1] Comparer : I Jean, I, 1-2 : idée du Verbe vie auprès du Père dès le commencement, avec Jean, I, 1-2. I Jean, IV, 12, 20 : « personne n'a jamais vu Dieu, » avec Jean, I, 18. I Jean, V, 12 : « celui qui a le Fils a la vie ; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie, » avec Jean, III, 36. I Jean, I, 4 : « afin que notre joie soit remplie, » avec Jean, XV, 11 ; XVI, 24 ; XVII, 13 ; II Jean, 12. Comparer également l'emploi fréquent des termes μαρτυρία et μαρτυρεῖν ; l'usage des formules caractéristiques : « le Fils unique, » « être de Dieu, » « être né de Dieu, » « être en Jésus-Christ, » « être de la vérité, » « faire la vérité, » « avoir la vie, » « marcher dans l'amour, » « marcher dans les ténèbres, » « être hors du monde. »

[2] Comparer : I Jean, I, 6 : « marcher à la lumière » et « faire la vérité », avec Jean, III, 21. I Jean, II, 4 : « garder les commandements » et « être aimé de Dieu », avec Jean, XIV, 21, 23, et II Jean, 11. I Jean, III, 16 : l'amour reçu du Christ et l'amour à témoigner au prochain, avec Jean, XV, 13 et II Jean, 4. I Jean, V, 3 : l'amour à témoigner à Dieu et la garde des commandements, avec Jean, XIV, 15. I Jean, IV, 4, 5, avec Jean, XV, 19, VIII, 47. I Jean, IV, 9, avec Jean, III, 16. I Jean, V, 13, avec Jean, XX, 31. I Jean, V, 20 avec Jean, XVIII, 3.

[3] Comparer, par exemple, I Jean, II, 2 : « non pour nos péchés seulement, mais aussi pour le monde entier, » avec Jean, XI, 52 « non pour sa nation seulement, mais aussi pour qu'il réunît ensemble les enfants de Dieu dispersés. »

[4] Comparer : I Jean, II, 10, avec Jean, XI, 10 ; XII, 35. I Jean II, 23, avec Jean, V, 23, XV, 23. I Jean, V, 12, avec Jean, III, 36

[5] Comparer : I Jean, III, 10, 19, 24, avec Jean, IX, 22, 23 ; X, 18 ; XII, 41 ; XV, 17, 21, etc.

[6] Comparer : I Jean, IV, 19 : « *en ceci* est apparu l'amour de Dieu pour nous, *qu'il* a envoyé son Fils unique... ; » I, 5 ; II, 3, 5 ; III, 8, 11, 16, 23, etc., avec Jean, III, 19 ; IV, 37 ; VI, 29, 39, 50 ; X, 17, etc.

même procédé consistant à revenir en arrière sur les membres antérieurs d'une phrase, par une série de reprises qui font repasser tour à tour les divers points de vue de l'idée à mettre en relief, et à terminer par une proposition démonstrative qui reprend sous sa forme initiale l'idée qu'on vient de développer[1]. Cette identité de procédé littéraire est d'ordre tout à fait trop particulier pour qu'elle n'oblige pas à conclure à l'identité d'auteur[2].

Aussi le plus grand nombre des critiques, et tous ceux qui sont véritablement indépendants, admettent-ils fermement cette unité. Ce ne sont pas seulement des partisans de l'origine johannique de l'Évangile, comme MM. B. Weiss, Zahn, Westcott, Drummond, Sanday[3]; ce sont encore des critiques libéraux, opposés à l'authenticité de notre écrit, et fort réputés, tels que Renan, MM. Harnack, Abbott, Jülicher.

« S'il y a quelque chose de probable en fait de critique, écrivait Renan, c'est que la première au moins de ces épîtres est du même auteur que le quatrième Évangile. On en dirait presque un chapitre détaché. Le dictionnaire des deux écrits est identique ; or, la

[1] Comparer surtout : I Jean, III, 1-10, avec Jean, XV, 12-17 De part et d'autre, on trouve également, en des sortes de strophes, l'énoncé d'une sentence, puis son explication, enfin une conclusion. Comparer, à ce point de vue : I Jean, II, 3-6, 7-8, 9-11, 15-17, 18-19, avec Jean, X, 11-14 ; XV, 4-6 ; XVII, 9-11, 18-19, 20-23.

[2] Nous insistons particulièrement sur l'unité d'auteur de la Ire Épître et de l'Évangile. L'unité d'auteur des trois Épîtres ressort d'observations tout à fait semblables : ce sont les mêmes idées, et des formules identiques, quoique sans cette identité littérale qui pourrait être le fait d'un simple imitateur. Comparer : II Jean, 5, à I Jean, II, 7 ; II Jean, 6, à I Jean, I, 5 ; V, 3 ; II Jean, 7, à I Jean, II, 18 ; IV, 1-3 ; II Jean, 9, à I Jean, II, 23 ; III Jean, 3, à II Jean, 4 ; III Jean, 4, à Jean, XV, 13 ; III Jean, 8, à II Jean, 10 ; III Jean, 11, à I Jean, III, 6, 9 ; III Jean, 12, à Jean, XIX, 35 ; XXI, 24 ; III Jean, 13, à II Jean, 12.

[3] B. Weiss, *Einl.*, p. 440, 449 ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 567 sq., 579 sq. ; Westcott, *The Epistles of St. John*, 1892, p. XXX ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 165-176 : Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 74.

langue des ouvrages du Nouveau Testament est si pauvre en expressions, si peu variée, que de telles inductions peuvent être tirées avec une certitude presque absolue[1]. » « Ce style des écrits pseudo-johanniques est quelque chose de tout à fait à part, et nul modèle n'en avait été donné avant le *Presbyteros*[2]. » Quant aux deux petites Épîtres, Renan écrivait encore : « Le style, les pensées, la doctrine, sont les mêmes, à très peu de chose près, que dans l'Évangile et dans l'Épître censés johanniques. Nous croyons que *Presbyteros* en est aussi l'auteur[3]. »

M. Harnack se prononce fort nettement sur ce point. « Que l'on ait le droit de séparer la deuxième et la troisième Épîtres de la première, dit-il, pour les attribuer à un auteur différent, je n'ai pu davantage m'en convaincre que du droit de disjoindre la première Épître de l'Évangile[4]. » Et ailleurs, après avoir affirmé l'unité d'auteur de ces écrits : « Je n'ai jamais pu, répète-t-il, me persuader du contraire[5] ».

M. Abbott n'est pas moins affirmatif. A son sens, la première Épître est « certainement écrite de la même main que l'Évangile »[6].

Le jugement de M. Jülicher surtout mérite d'être rapporté. Lui aussi parle de certitude. « Pour nous, dit-il, le fait est tout ce qu'il y a de plus certain que l'auteur de la première Épître de Jean est identique à l'auteur du quatrième Évangile. L'affinité des deux écrits, avec toute leur différence extérieure de

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 538 ; *L'Église chrétienne*, p. 50 : « Le style (de la Ire Épître), touchant, pressant, pénétrant, est absolument le même que celui de l'Évangile. »

[2] Id., *L'Église chrétienne*, p. 51.

[3] Id., *ibid.*, p. 79 ; *Vie de Jésus*, p. 535, à propos de I Jean et III Jean : « deux écrits qui sont de la même main que notre Évangile. »

[4] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 658, note 2.

[5] Id., *ibid.*, p. 678, note 2.

[6] Abbott, art. *Gospels*, col. 1818.

forme, est tout à fait frappante... On a depuis longtemps relevé d'innombrables parallèles entre les deux documents, à commencer par la phrase qui sert à l'un et à l'autre d'introduction... Dans aucun cas il ne s'agit d'une pure imitation, encore moins d'une reproduction littérale d'un document par l'autre ; mais, ces passages parallèles, se rencontrant d'une façon extrêmement fréquente, tant dans l'Épître[1] que dans l'Évangile, quoique toujours avec de légères variantes d'expressions, et, d'autre part, requérant les uns et les autres la même interprétation, nous forcent pour ainsi dire, à eux seuls, à reconnaître l'identité d'auteur. Surtout, il n'est pas question de sentences exceptionnelles, qui auraient pu subir quelque modification dans la mémoire de l'écrivain plus récent ; c'est dans le vocabulaire entier, dans le monde d'idées, dans le style, pourtant si spécial, qu'il existe entre les deux documents un accord qui n'a jamais été surpassé... Il est vrai que l'Épître offre quelques particularités. Mais ces différences s'expliquent pour la plupart par le but spécial de l'Épître, qui attirait l'attention de l'écrivain hors des thèmes favoris de l'Évangile... Il est impossible de regarder l'Évangile et l'Épître comme des productions simultanées. Or, si les écrits ont été séparés dans le temps, la dernière raison de mettre en doute l'identité de leur auteur s'évanouit, car on ne peut raisonnablement exiger d'un écrivain qu'il se soit restreint, dans un ouvrage postérieur, exactement aux mêmes matériaux qu'il avait exploités quelque cinq ans auparavant... En tout cas, il n'est pas d'habileté dans l'art de l'imitation, ni d'affinité d'esprit entre écrivains de la même école, qui eussent jamais pu produire une similitude aussi complète et aussi intime que celle qui existe entre l'Évangile de Jean et cette Épître[2]. »

[1] Cf. I Jean, I, 6, 8, et II, 4 ; II, 18, 22, et IV, 3 ; II, 3, et III, 6 b.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 194-196.

Quant aux deux petites Épîtres, « les divergences qu'elles offrent avec la première, dit encore M. Jülicher, ne sont pas plus considérables que celles qui se remarquent entre celle-ci et l'Évangile. » « Dès lors que le même écrivain a pu les composer quelques années plus tard, en supplément de la première, je ne vois pas de raison d'attribuer les trois Épîtres de Jean à plus d'un auteur[1]. »

A la suite de ces critiques, nous pouvons donc regarder comme certaine l'unité d'auteur des Épîtres johanniques et du quatrième Évangile[2].

***

La communauté d'origine de l'Apocalypse prête à plus grande discussion. C'était, depuis le XVIIIe siècle, jusqu'à ces dernières années, un principe admis dans le monde de la critique indépendante, que l'auteur du quatrième Évangile ne pouvait avoir composé l'Apocalypse, ni réciproquement. Renan se faisait l'écho de l'opinion courante, lorsqu'il écrivait : « S'il y a quelque chose d'évident, c'est que l'Apocalypse, d'une part, l'Évangile et les trois Épîtres, d'autre part, ne sont pas sortis de la même main. L'Apocalypse est le plus juif, le quatrième Évangile est le moins juif des écrits du Nouveau Testament[3]. »

Actuellement encore, se rencontrent des affirmations aussi catégoriques. D'après M. H. Holtzmann, « le canon disjonctif, » qui pose en principe la diversité d'auteur des deux écrits, « s'appuie surtout sur le fait d'une différence totale de langue et de style. » Mais, dit-il, « encore plus frappante peut-être est la

[1] Jülicher, *Einl.*, p., 199-200.

[2] Cf. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 4e éd., 1897, p. 120 ; Salmond, art. *John* (*Epistles of*) dans le *Dict. of the B.*, t. II, p. 733 sq. ; Mangenot, art. *Jean* (*Épîtres de saint*), dans le *Dict. de la B.*, t. III. col. 1192 sq.

[3] Renan, *L'Antechrist*, p. XXV.

divergence qui se constate entre les deux écrivains au point de vue de leur horizon extérieur et de leur monde intérieur : le caractère juif qui pénètre toute l'Apocalypse est absent de l'Évangile, où s'ouvre au contraire la plus libre perspective sur le monde païen[1]. »

M. Schmiedel écrit à son tour : « La différence entre l'Apocalypse et le quatrième Évangile, sous le rapport de la langue et du style, ne saurait être établie trop fortement. » D'autre part, « la substance même des idées est à maints égards foncièrement différente. » Et M. Schmiedel insiste en particulier sur ces points : l'eschatologie, qui joue le rôle principal dans l'Apocalypse, est presque absente de l'Évangile ; l'Évangile est universaliste, l'Apocalypse judaïsante ; enfin le Christ de l'Évangile est beaucoup plus transcendant, dominé qu'il est par l'idée du Logos[2].

« L'auteur de l'Apocalypse et l'évangéliste, dit également M. Jülicher, diffèrent totalement l'un de l'autre pour le vocabulaire, le style, les idées et le point de vue... L'attitude théologique de l'Évangile est presque diamétralement opposée à celle de l'Apocalypse... C'est une des thèses les plus sûres de la critique néotestamentaire qu'aucune autre ligne ne nous est restée, dans le Nouveau Testament, de l'auteur de l'Apocalypse, l'Évangile de Jean moins que tout le reste, car, si l'Apocalypse est le livre le plus juif du Nouveau Testament, le quatrième Évangile est aussi le plus antijuif[3]. »

M. J. Réville renchérit encore sur cette assurance d'affirmation : « Y a-t-il jamais eu, s'écrie-t-il, un contraste littéraire plus frappant que celui du style de l'Apocalypse et du style du quatrième Évangile ?...

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 459.

[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2516, 2517. Cf. Porter, art. *Revelation* (*Book of*), dans le *Dict. of the B.*, t. IV, p. 265.

[3] Jülicher, *Einl.*, p. 220, cf. p. 321.

Jamais deux hommes n'ont écrit de manière plus différente. » Au point de vue des idées, « l'opposition de l'Apocalypse et du quatrième Évangile n'est rien moins qu'irréductible. » Ce qu'on y constate, ce sont « deux conceptions radicalement contraires du monde et du salut »[1], ce sont « deux âmes différentes, deux génies littéraires opposés »[2]. « L'évangéliste est aussi foncièrement idéaliste que le voyant est matérialiste[3]. » « Prétendre que ces deux productions littéraires sont sorties de la même plume, c'est comme si l'on attribuait au même auteur *Jocelyn* et la *Légende des siècles*[4]. » « Prétendre nous faire accroire, sur l'autorité d'auteurs du milieu et de la fin du deuxième siècle, que le vieil apôtre Jean se soit dédoublé ainsi en deux êtres contradictoires, c'est un défi au bon sens le plus élémentaire[5]. »

Moins affirmatif est M. Loisy. Après avoir noté que « ce fut pendant longtemps une opinion indiscutée parmi les critiques » que l'auteur de l'Apocalypse n'ait pu être en même temps celui de l'Évangile, il ajoute : « On s'exagérait la différence d'esprit qui existe entre les deux ouvrages... Puis certains critiques ont remarqué que l'Apocalypse donnait au Christ le nom de Verbe, tout comme l'Évangile, et que l'auteur avait subi en quelque chose l'influence de l'hellénisme ; et l'on a pareillement reconnu que l'évangéliste ne rejette ni la parousie, ni le jugement universel, ni la résurrection des morts. » Dès lors, conclut M. Loisy, « l'unité d'auteur a cessé de paraître impossible. » Mais il ajoute : « Elle reste cependant très invraisemblable. » A l'appui de son opinion, le critique invoque, outre les différences de langage, la diversité d'attitude

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 27, 28.
[2] Id., *ibid.*, p. 31.
[3] Id., *ibid.*, p. 35.
[4] Id., *ibid.*, p. 31.
[5] Id., *ibid.*, p. 36, cf. p. 315.

vis-à-vis de l'attente du dernier avènement et des attaches de la religion nouvelle avec le judaïsme. « Si l'eschatologie apocalyptique, dit-il, et la théologie du Verbe incarné ne sont pas incompatibles, on conçoit néanmoins difficilement que le même personnage ait été dominé à la fois par l'attente anxieuse de la parousie et par un mysticisme indifférent à la parousie, que le même esprit se soit complu dans les tableaux, symboliques si l'on veut, mais matériellement symboliques, du messianisme juif, et dans les allégories savantes d'une religion spirituelle. Ajoutons que les différences de langage seraient tout à fait extraordinaires chez un même écrivain[1]. »

Les difficultés qu'opposent ces divers critiques sont réelles ; on ne peut nier que l'Apocalypse, placée en regard de l'Évangile et des Épîtres johanniques, dont la parenté est si manifeste, n'offre une physionomie différente, sous le rapport du style et de la pensée. Néanmoins, malgré ces divergences, il est possible de croire à l'unité d'auteur de nos écrits. Bien plus, la juste appréciation de la situation interne des documents, jointe à la considération du témoignage externe de la tradition, paraît obliger à l'admettre positivement.

Il est tout d'abord incontestable que la tradition la plus ancienne a constamment attribué l'Apocalypse au même auteur que le quatrième Évangile. Dès le milieu du second siècle, saint Justin, en dépendance sans doute de la tradition éphésienne, au milieu de laquelle il avait été initié à la foi, rapportait la Révélation à l'apôtre Jean[2], et nous avons vu que, dans le même milieu éphésien, le quatrième Évangile fut publié sous le nom de cet apôtre. Quelques années après, les montanistes emploient, comme des écrits

Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 134, 135.
Voir ci-dessus, p. 81.

également apostoliques, l'Apocalypse et l'Évangile, tandis que leurs adversaires, les Aloges, attribuent l'un et l'autre ouvrage à Cérinthe[1], attestant dès lors la croyance générale, abondamment constatée au dernier quart du second siècle, en l'unité d'auteur des deux documents.

Cette croyance très ancienne, dans la patrie même des écrits johanniques, n'a pas pu, semble-t-il, provenir d'un examen littéraire ou d'une comparaison scientifique de l'Évangile et de l'Apocalypse. Elle a dû se fonder, à l'origine, sur un témoignage d'ordre externe, affirmant, d'une manière ou d'une autre, la parenté de ces écrits. A coup sûr, un tel témoignage, rencontré dans le milieu même où les ouvrages ont vu le jour, à si peu de distance de leur apparition, et créant immédiatement une croyance si unanime, mérite la plus sérieuse considération. Il faudrait des difficultés extrêmement graves du côté de la critique interne, et pour ainsi dire de véritables impossibilités, pour permettre de s'inscrire en faux contre cette attestation traditionnelle.

Or, il faut bien le reconnaître, et nous avons vu que nos critiques eux-mêmes ne sont pas sans l'avouer[2], non seulement il n'y a pas d'hiatus absolu entre les idées et le style de nos deux ouvrages, mais, à côté des divergences, il y a de multiples affinités, obligeant à admettre une parenté réelle entre ces documents.

Pour ce qui est des idées, M. Bousset relève tout d'abord l'analogie de la doctrine de l'Esprit. « Dans l'Évangile, dit-il, se trouve annoncée une action permanente de l'Esprit, devant perfectionner sans cesse l'Église. Or, ce qu'offre l'Apocalypse, c'est la prophétie en acte, exercée avec conscience de son importance exceptionnelle. Son auteur parle en homme inspiré, et il prétend être écouté comme tel de ses Églises.

[1] Voir ci-dessus, p. 25 et 29.
[2] Voir ci-dessus, p. 68.

Ce n'est pas sans raison que l'Apocalypse fut particulièrement exploitée, en même temps que l'Évangile, par les montanistes, et que les deux écrits furent attaqués ensemble par les adversaires de ces derniers[1]. »

M. Bousset trouve nos deux groupes de documents apparentés au point de vue même de l'eschatologie. « L'auteur de l'Épître et de l'Évangile, dit-il, a été en possession d'une eschatologie, telle que celle qui domine d'un bout à l'autre l'Apocalypse. » On le voit, en particulier, à la manière dont l'auteur de la première Épître parle de la venue de l'Antechrist[2]. Et le critique continue : « La pensée que mainte prédiction de l'Apocalypse doit peut-être être rapportée à l'auteur de l'Évangile et des Épîtres, apparaît aussi surprenante que la pensée d'attribuer à Paul la IIe Épître aux Thessaloniciens, chapitre II; et cependant, il est possible qu'elle ne soit pas moins bien établie[3]. »

M. Loisy lui-même ne peut s'abstenir de noter, à travers son commentaire du quatrième Évangile, les points de contact nombreux qu'offre cet écrit avec l'eschatologie de l'Apocalypse. S'agit-il de l'entretien de Jésus avec Nicodème : « Bien qu'il ne soit pas mentionné expressément, dit-il, le jugement dernier est dans la perspective du discours[4]. » Si l'on prend les déclarations qui suivent la guérison du paralytique de Béthesda, on constate que l'évangéliste y parle « de la résurrection finale »[5]. Si l'on considère le discours sur le pain de vie, on trouve que l'auteur « retient l'eschatologie de l'Apocalypse »[6].

A propos des entretiens après la Cène, M. Loisy émet encore ces réflexions : « Quand Jésus aura préparé une place aux siens dans la maison du Père, il reviendra

[1] Bousset, *Offenb.*, p. 51.
[2] I Jean, II, 18, 22, 28 ; IV, 3, 17.
[3] Bousset, *op. cit.*, p. 50.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 327.
[5] Id., *ibid.*, p. 409.
[6] Id., *ibid.*, p. 461 ; cf. 701

pour les prendre avec lui. On ne peut nier la signification eschatologique de ce passage[1]. » « L'Esprit annoncera les choses à venir. On reconnaît à ce trait les préoccupations eschatologiques de l'époque, et l'on songe à l'Apocalypse[2]. » Enfin, « rien n'invite à penser » que l'auteur « répudie une seule des espérances chrétiennes qui ont trouvé leur expression dans l'Apocalypse. Y a-t-il rien de plus conforme aux doctrines et même au style du quatrième Évangile que cette finale de la grande Révélation : Et l'Esprit et l'épouse (l'Église) disent (à Jésus) : Viens. Et que celui qui entend (cela) dise : Viens. Et que celui qui a soif s'approche, et que celui qui en veut prenne pour rien l'eau de vie »[3] ?

Au point de vue du style, M. Bousset n'a pas moins démontré, de l'aveu de M. Jülicher[4], la parenté étroite de nos deux documents. L'Évangile et l'Apocalypse[5] appliquent au Messie le passage de Zacharie, XII, 10, et le traduisent de la même manière. L'un et l'autre donnent au Christ les titres de « Verbe de Dieu »[6] et d' « Agneau »[7]. Tous deux emploient les mêmes compa-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 742.

[2] Id., *ibid.*, p. 784.

[3] Id., *ibid.*, p. 818. Nous aurons l'occasion de montrer en détail ailleurs qu'on n'a pas le droit d'attribuer simplement au quatrième Évangile, en opposition avec l'Apocalypse, « un mysticisme indifférent à la parousie, » pas plus que « les allégories savantes d'une religion spirituelle ».

[4] Jülicher, cité ci-dessus, p. 68.

[5] Apoc., I, 7 ; Jean, XIX, 37.

[6] Apoc., XIX, 13; Jean, I, 1 sq. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 484, 485 : « L'affinité des deux ouvrages est suffisamment démontrée par le fait que tous deux, et eux seuls parmi les écrits du Nouveau Testament, bien plus, dans toute la littérature de l'époque qui peut leur être comparée, représentent Jésus comme le Logos divin... Dans l'Apocalypse, l'idée n'est sûrement pas conçue avec un sens moins élevé que dans l'Évangile. »

[7] Apoc., V, 6 sq., etc. ; Jean, I, 29, 36. Jülicher, *Einl.*, p. 221 : « C'est dans ces deux livres seulement que le Sauveur est représenté comme un agneau. » Bousset, *Offenb.*, p. 206 : « Que

raisons allégoriques de « l'eau vive »[1], du « pasteur »[2], de « l' époux »[3]. Certaines expressions leur sont communes, qui ne se rencontrent que rarement, ou nulle part ailleurs, dans le Nouveau Testament. Ainsi affectionnent-ils les termes de μαρτυρία, « témoignage, » et μαρτυρεῖν, « témoigner[4] ; » ὄψις, « visage, » ne se trouve que dans le quatrième Évangile et l'Apocalypse[5]; σφάζειν, « tuer, » que dans l'Apocalypse et la première Épître de saint Jean[6] ; « vaincre » le monde est une expression propre à l'Évangile et à l'Apocalypse, en parlant du Christ[7] ; à l'Apocalypse et à la première Épître, en parlant du chrétien[8] ; « garder la parole[9], » « garder les commandements[10], » de Dieu ou de son Christ, sont des formules familières à l'Apocalypse, et qui ne se présentent, fréquemment aussi, que dans l'Épître et l'Évangile. Enfin, il n'est pas jusqu'à des singularités fort remarquables dans l'emploi des prépositions et conjonctions[11], dans la construction des phrases[12], dans la liaison des verbes à

le Christ soit appelé Agneau dans l'Évangile et dans l'Apocalypse, cela est très remarquable, alors même que là se trouve employé le terme ἀμνός, et ici ἀρνίον. »

[1] Apoc., XXI, 6 ; XXII, 1, 17 : ὕδωρ ζωῆς. Jean, IV, 10 sq. ; VII, 38 : ὕδωρ ζῶν.

[2] Apoc., VII, 17 ; Jean, X, 1 sq., 27, 28 ; XXI, 16.

[3] Seulement dans Apoc., XXI, 2, 9 ; XXII, 17, et dans Jean, III, 29. L'Église est appelée simplement νύμφη, « l'Épouse » (du Christ).

[4] Apoc., 9 fois ; Jean, 14 fois ; Épîtres, 6 fois ; ailleurs, 7 fois.

[5] Apoc., I, 16. Jean, VII, 24 ; XI, 44.

[6] Apoc., 8 fois ; I Jean, III, 12.

[7] Apoc., II, 21 ; Jean, XVI, 33.

[8] Apoc., II, 7, 11, 17, 26, etc. ; I Jean, II, 14 ; V, 5.

[9] Apoc., III, 8, 10 ; XXII, 7, 9 ; Jean, 7 fois ; I Jean, II, 5.

[10] Apoc., XII, 17 ; XIV, 12 ; Jean, 4 fois ; I Jean, 4 fois.

[11] Comparer surtout l'emploi de ἵνα dans Apoc., II, 21 ; XIII, 13 ; XIV, 13 ; XXII, 14, et dans Jean, VIII, 56 ; IX, 2 ; XI, 15 ; XII, 23 ; XIII, 1 ; XV, 13 ; XVI, 32 ; I Jean, I, 9 ; III, 1.

[12] Comparer Apoc., I, 5-6, avec Jean, I, 32 ; V, 44 ; II Jean, 2 ; Apoc., II, 26, avec Jean, XV, 2 ; Apoc., III, 9, avec Jean, IV, 34 ; V, 40 ; Apoc., I, 11 ; IV, 1 ; X, 8, avec I Jean, II, 25 ; Apoc., I, 7, avec Jean, VIII, 53 ; I Jean, I, 2.

leurs compléments[1], qui ne soient communes aux deux groupes d'écrits[2].

Dans ces conditions, M. Loisy a bien raison de dire que, depuis les récents travaux, non seulement la parenté d'origine de ces ouvrages ne peut plus faire de doute, mais l'unité même d'auteur « a cessé de paraître impossible ». Or, si, au point de vue de la critique interne, l'unité d'auteur est reconnue possible — et les observations que nous venons de faire tendent à la rendre à bien des égards probable — comme, d'autre part, les dissemblances constatées entre les documents peuvent s'expliquer, soit par la distinction très marquée du genre littéraire, soit par la diversité des matériaux employés pour leur composition, soit enfin par l'espace de temps qui a pu séparer leur rédaction respective, il semble bien qu'il faille attribuer une valeur pleine et décisive au témoignage de la tradition asiate la plus ancienne, qui rapporte nos écrits johanniques au même auteur.

Telle est la pensée de critiques, comme MM. B. Weiss, Zahn, Reynolds[3]. Tout en reconnaissant que la question de critique interne est encore à l'étude, MM. Drummond, Stanton, Sanday[4], se rangent également à l'opinion traditionnelle. Il est très remarquable que M. Harnack lui-même n'a pas craint d'adopter formellement cette opinion : « Je déclare, dit-il, me ranger à l'hérésie critique, qui rapporte l'Apocalypse et l'Évangile à un même écrivain[5]. »

[1] Par exemple, *θαυμάζειν διά*, *λαλεῖν μετά τινος*; *ἀκολουθεῖν μετά*, *προσκυνεῖν* avec le datif ou l'accusatif. Comparer Apoc., XI, 1 *τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ* (*θυσιαστηρίῳ*), et Jean, VIII, 20 : *ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ*.

[2] Cf. Weizsäcker, Bousset, Jülicher, *loc. cit.* ; B. Weiss, *Einl.*, p. 362 ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 619.

[3] B. Weiss, *Einl.*, p. 566 ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 617-618 ; Reynolds, art. *John*, p. 708-709. Cf. Batiffol, *Six leçons...*, p. 106.

[4] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 442 ; Stanton, *Gospels*, p. 172; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 249.

[5] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675, note 1.

Récemment encore, un critique non moins indépendant, M. von Soden, se prononçait nettement pour l'unité d'auteur de l'Apocalypse et des Épîtres. « Le ton de ces Épîtres, écrit-il, est tout à fait semblable à celui des lettres aux sept Églises : de part et d'autre, l'auteur prend la même attitude d'autorité purement personnelle[1]. » Or nous avons vu que, malgré l'opinion étrange du même critique, l'auteur des Épîtres johanniques est à identifier sûrement avec celui du quatrième Évangile.

§ II. — L'auteur de l'Apocalypse et des Épîtres johanniques.

Si l'on admet — et il semble bien qu'il faille admettre — l'unité d'auteur des écrits dits johanniques, tout ce que l'Apocalypse et les Épîtres peuvent offrir d'indications sur le personnage auquel elles doivent le jour, vaut également pour notre Évangile.

Or, pour commencer par l'Apocalypse, nous avons vu que ce livre est attribué par la plus sûre tradition au fils de Zébédée.

« Si nous nous en tenons aux témoignages les plus anciens, déclare M. J. Réville lui-même, aucun des écrits johanniques n'est mieux certifié que l'Apocalypse. Origène et Clément d'Alexandrie, Hippolyte et Tertullien n'hésitent pas à la citer comme une œuvre de l'apôtre Jean ; Théophile d'Antioche s'en sert pour combattre le gnostique Hermogène ; Méliton de Sardes en fait un commentaire ; son contemporain Irénée en attribue expressément la paternité à l'apôtre[2]. » Seuls, les Aloges antimontanistes paraissent contredire la croyance, qui a cours sur ce point en Asie-Mineure ; mais, remarque le même critique,

[1] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 223, cf. p. 224.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 37.

« il est visible que c'est surtout pour des raisons dogmatiques ; » d'autre part, leur « polémique prouve que, dès le milieu du second siècle, les chrétiens conservateurs d'Asie et les Montanistes considéraient l'Apocalypse comme un écrit de Jean »[1]. Enfin, c'est encore plus haut que nous pouvons constater en Asie-Mineure cette tradition, car « Justin Martyr, écrivant au milieu du deuxième siècle, converti au christianisme certainement avant l'an 140, dans la région même où l'Apocalypse a vu le jour, la désigne expressément comme une œuvre de l'apôtre »[2].

Une tradition ainsi constatée, dans la propre patrie de l'ouvrage qui nous occupe, et avant la fin de la génération qui le vit paraître, présente à coup sûr des garanties fort sérieuses de vérité. Elle s'impose à l'adhésion du critique, si l'examen interne de l'écrit n'offre rien qui contredise cette attribution traditionnelle et lui apporte au contraire une réelle confirmation. Or tel paraît bien être le cas.

Déjà nous avons rencontré et résolu[3] la difficulté tirée de ce que l'auteur de l'Apocalypse semble se distinguer du groupe des apôtres. On essaye pareillement d'objecter que nulle part il ne témoigne d'une connaissance personnelle du Christ historique. « L'ouvrage, dit M. H. Holtzmann, reflète la personne de Jésus sans accuser le moins du monde en un relief vivant son individualité[4]. » « Pour un témoin oculaire de la vie de Jésus, déclare M. Schmiedel, on aurait attendu une image plus vivante de la personnalité du Christ[5]. » « Ce qui manque absolument dans l'œuvre du Voyant de Patmos, reprend à son tour M. J. Réville, c'est une relation personnelle, vivante, entre les révélations

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 36 et note 1.
[2] Id., *ibid.*, p. 38.
[3] Ci-dessus, p. 166.
[4] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 423.
[5] Schmiedel, art. *John*, col. 2514.

qu'il reçoit du Christ céleste, et celle qu'il a reçue du Christ terrestre. Celle-ci n'existe pas pour lui[1]. » D'autre part, l'auteur « se qualifie lui-même de serviteur de Dieu, écrivant à des serviteurs de Dieu; il est leur compagnon, leur frère, ayant part à leurs souffrances, à leur fidélité et à leurs espérances. Pas un mot, pas une allusion, même lointaine, à sa dignité apostolique»[2].

Ainsi, dit M. J. Réville, « l'Apocalypse, œuvre signée, ne se présente pas à nous comme écrit d'un apôtre, mais au contraire comme l'œuvre d'un prophète qui n'a rien de commun avec les apôtres. Donc la tradition ecclésiastique a fait fausse route, en y reconnaissant un écrit de l'apôtre Jean[3]. »

M. Loisy se borne à dire brièvement : « L'Apocalypse a été composée par un prophète chrétien nommé Jean, qui a vécu en Asie-Mineure et qui paraît bien, lui aussi, n'avoir été ni apôtre ni disciple immédiat de Jésus[4]. »

Mais il ne semble pas qu'il y ait grand fond à faire sur les particularités ainsi alléguées par les critiques. Comme nous l'avons remarqué[5], en effet, il ne faut pas oublier que nous avons affaire à un ouvrage d'un caractère tout à fait exceptionnel. C'est un ensemble de révélations que l'auteur déclare avoir reçues du Christ glorifié dans le ciel. Il n'avait donc point à nous parler de ses relations avec le Christ sur la terre. D'autre part, puisqu'il se présente comme organe de la révélation divine, on comprend bien qu'il se soit envisagé plus spécialement comme prophète. En tout cela, il y a le plus grand compte à tenir du genre très spécial et extraordinaire du livre en question.

On ne peut donc opposer dès l'abord, comme une

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 46.
[2] Id., *ibid.*, p. 45.
[3] Id., *ibid.*, p. 48.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 134.
[5] Ci-dessus, p. 166.

difficulté absolue à l'origine apostolique de l'Apocalypse, ni le caractère général de l'ouvrage, ni aucune de ses données secondaires. Notre examen doit se porter tout entier sur le témoignage direct que peut offrir le livre au sujet de son auteur.

Or, le voyant de l'Apocalypse se présente lui-même sous le nom de Jean, et ce Jean, comme nous l'avons observé[1], ne peut être que l'illustre Jean d'Éphèse, c'est-à-dire l'apôtre, fils de Zébédée.

Supposera-t-on, avec Weizsäcker et M. Wernle[2], que cette identification est purement fictive ? Mais il n'est guère possible de prendre l'Apocalypse pour un ouvrage pseudépigraphe. De l'aveu du plus grand nombre des critiques, elle est réellement d'un auteur nommé Jean, soit que l'on voie dans cet auteur Jean l'apôtre, comme les partisans de la thèse traditionnelle, soit qu'on y voie Jean le Presbytre d'Éphèse, distinct du fils de Zébédée, comme MM. Bousset, Harnack, O. Holtzmann, von Soden[3], et, avec quelque réserve, MM. H. Holtzmann, Schmiedel, Loisy[4], soit enfin qu'on le prenne simplement pour un prophète de ce nom, inconnu d'ailleurs, comme MM. Jülicher, Porter et J. Réville[5].

[1] Ci-dessus, p. 167.

[2] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 486 sq. D'après ce critique, l'Apocalypse serait l'œuvre de disciples de saint Jean, qui l'auraient composée peu après la mort de l'apôtre, et à l'aide de traditions prophétiques reçues de lui. Cf. Wernle, *Anf. Relig.*, p. 258.

[3] Bousset, *Offenb.*, p. 41 sq. ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675 ; O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 170 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 215, 222.

[4] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 424, 473 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2515 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 134 : « L'Apocalypse a été composée par un prophète chrétien nommé Jean, qui a vécu en Asie-Mineure... Ce Jean pourrait être le disciple dont Papias invoquait l'autorité. » Cf. p. 948, cité ci-dessus ; p. 170, note 4.

[5] Jülicher, *Einl.*, p. 219 ; Porter, art. *Revelation*, p. 265 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 44 : « L'Apocalypse n'est pas un écrit anonyme ni une œuvre impersonnelle, mais... l'auteur fait connaître son nom à plusieurs reprises et met constamment sa

« Tant qu'il ne sera pas prouvé, dit M. Jülicher, que toute apocalypse doit être nécessairement pseudépigraphe — et une telle assertion a dès l'abord contre elle le fait du *Pasteur* d'Hermas —nous n'avons aucun droit de faire la supposition arbitraire que notre Apocalypse a été écrite sous un faux nom[1]. » « J'ai essayé, dit à son tour M. Harnack, de me représenter le Jean de l'Apocalypse comme un pseudonyme; mais cela mène à des conséquences inacceptables et n'est à justifier par aucune considération[2]. »

M. von Soden remarque à bon droit que « la manière dont le nom de Jean apparaît dans I, 4, est trop exempte de prétention, et, dans I, 9 et suiv., son ton trop personnel, pour laisser supposer que l'auteur ait voulu placer son œuvre sous un patronage fictif »[3].

Renan arguait non moins justement de ce fait que le livre a été publié dans la région même où ce Jean devait être bien connu. « L'Apocalypse canonique, dit-il, si elle est pseudonyme, aurait été attribuée à l'apôtre Jean du vivant de ce dernier, ou très peu de temps après sa mort. N'était les trois premiers chapitres, cela serait strictement possible ; mais est-il concevable que le faussaire ait eu la hardiesse d'adresser son œuvre apocryphe aux sept Églises qui avaient été en rapport avec l'apôtre ?... Le livre est écrit comme si le révélateur était encore vivant ; il est destiné à être répandu sur-le-champ dans les Églises d'Asie ; si l'apôtre eût été mort, la supercherie était trop évidente. Qu'eût-on dit à Éphèse,... en

personnalité en jeu. Il parle à la première personne du singulier, comme il convient à un homme qui transmet une révélation divine qu'il a seul vue et dont il est personnellement l'unique garant. L'auteur s'appelle Jean. » P. 47 : « Voilà la véritable signature de l'Apocalypse... Elle se donne clairement comme le témoignage de Jean le prophète. » Cf. p. 315-316.

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 219.

[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678, note 2.

[3] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 222.

recevant un pareil livre comme censé provenir d'un apôtre qu'on savait bien ne plus exister[1] ? »

Mais, si l'Apocalypse n'est pas un écrit apocryphe, si, d'autre part, son auteur Jean ne peut être un autre que le personnage de ce nom, célèbre dans les Églises d'Asie, à savoir Jean d'Éphèse, à identifier avec Jean l'apôtre, il faut donc conclure que le livre est bien, de par son propre témoignage, comme de par le témoignage de la plus sûre tradition, l'œuvre authentique du fils de Zébédée.

Ce qui le confirme pleinement, c'est que tous les caractères de l'ouvrage, composé pourtant en Asie-Mineure, accusent un auteur d'origine juive et palestinienne.

Non seulement notre écrivain parle des Gentils à la façon d'un Juif[2], et emprunte ses nombreuses images à l'Ancien Testament[3], mais il connaît les Écritures dans la langue originale, ou une version araméenne[4] ; lui-même a visiblement pensé en hébreu ce qu'il exprime en un grec barbare, qui n'était pas sa langue maternelle[5]. Bien que ces particularités

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. XXVII, XXIX.

[2] Apoc., XI, 2 ; XX, 3, 8.

[3] Par exemple, le Messie est « le Lion de la tribu de Juda », « le rejeton de David, » Apoc., V, 3 : cf. III, 7, 14 ; VII, 4 sq., etc.

[4] Renan, *op. cit.*, p. XXXI : « Il est familier avec la version grecque des livres sacrés ; mais c'est dans le texte hébreu que les passages bibliques se présentent à lui. » P. XXIII, note 1, à propos de la traduction du texte de Zacharie, cité ci-dessus, p. 263 : « Cette traduction diffère de celle des Septante et est plutôt conforme à l'hébreu. » H. Holtzmann, *Einl.*, p. 421 ; Jülicher, *Einl.*, p. 214 : « Il a lu l'Ancien Testament dans la langue hébraïque ou une traduction libre en araméen. »

[5] Renan, *loc. cit.* : « C'est un grec calqué sur l'hébreu, pensé en hébreu, et qui ne pouvait être compris et goûté que par des gens sachant l'hébreu. » Jülicher, *loc. cit.* : « Il comprend l'hébreu, témoin II, 14 sq., la traduction de *Bileam* en *Nicolaos* ; III, 14, *le Amen* ; IX, 11 ; XVI, 16. » « Son livre est partout écrit en grec hébraïque, une langue qui ne manque pas de clarté, parfois aussi d'harmonie et de vigueur, mais qui, avec ses barbarismes, ses vio-

puissent, à la rigueur, se comprendre d'un Juif de la Dispersion, étranger à la Palestine, cependant, soit son attachement pour Jérusalem et la Terre Sainte, soit le caractère de sa langue et sa familiarité avec l'Ancien Testament, tendent plutôt à faire de lui un Juif palestinien, réfugié en Asie-Mineure. « L'auteur de l'Apocalypse, écrivait Renan, est le plus versé dans les Écritures, le plus attaché au temple, le plus hébraïsant des écrivains du Nouveau Testament ; un tel personnage n'a pu se former en province ; il doit être originaire de Judée ; il tient par le fond de ses entrailles à l'Église d'Israël[1]. »

Tout paraît donc bien garantir l'attribution de notre ouvrage à saint Jean. C'était la thèse soutenue par Renan[2] ; elle est aujourd'hui encore défendue par MM. B. Weiss, Zahn, Reynolds[3] ; MM. Drummond, Stanton, Sanday[4] se déclarent disposés à l'admettre.

***

Si maintenant nous passons aux Épîtres, nous trouvons que la deuxième et la troisième se réclament d'un auteur appelé « le Presbytre » ou « l'Ancien ».

Quand on se rappelle que, dans le milieu où naquirent les divers écrits johanniques, vivait un per-

lations de la grammaire et de la syntaxe grecques, ne s'explique que chez un écrivain dont ce n'est pas la langue maternelle, et qui pense en sémite. Certains morceaux ont presque l'air d'être traduits littéralement de l'hébreu, tel le chapitre XII ; et cependant personne ne soutiendra cela de l'Apocalypse dans son ensemble, par exemple de I, 9-11, ou des Lettres du chapitre II. Or nulle part on ne saisit une différence de style : la chose n'en est que plus remarquable. »

[1] Renan, *L'Antechrist*, p. XXIV, cf. p. XXXII.

[2] Id., *ibid.*

[3] B. Weiss. *Einl.*, p. 342 sq. ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 615 sq. : Reynolds, art. *John*, p. 708-709. Cf. Batiffol, *Six leçons...*, p. 106-107.

[4] Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 443 ; Stanton. *Gospels*, p. 171-172 ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 249.

sonnage du nom de Jean, qui paraît avoir été connu comme « l'Ancien » par excellence, en sa qualité de dernier représentant de la génération apostolique, on est amené tout naturellement à identifier le Presbytre des deux petites Épîtres avec ce Jean d'Éphèse.

C'est d'une façon tendancieuse et par simple préjugé que M. J. Réville s'y refuse. A son dire, « la dénomination de presbytre est d'usage commun dans la chrétienté primitive, et il n'y a absolument aucune raison de supposer que nous ayons affaire ici au presbytre nommé Jean plutôt qu'à tout autre[1]. » Contre une telle interprétation, la généralité des critiques objecte à bon droit qu'un chrétien quelconque ne pouvait, dans le milieu éphésien, se présenter hautement comme « le Presbytre » par excellence, s'il n'était en effet le fameux disciple du Seigneur.

« L'Ancien qui se donne comme l'auteur de ces Épîtres, dit M. von Soden, devait être un homme de haute considération, puisqu'il juge même inutile de donner explicitement son nom[2]. » « Pourquoi, dit M. Jülicher, l'inconnu, qui se plaît si bien à un demi-anonymat dans la première Épître, se découvre-t-il maintenant au lecteur dans la seconde et la troisième ? Et ce faisant, pourquoi, au lieu de révéler expressément son nom, adopte-t-il une désignation aussi générale, et par conséquent aussi peu précise, que celle de presbytre ?... Cela ne peut se comprendre que si le personnage en question était universellement connu dans le monde chrétien comme le Presbytre par excellence, peut-être même mieux connu sous ce titre que par son propre nom[3]. »

D'après M. Jülicher, ce titre « ne fait que marquer l'identité du personnage avec celui dont parle l'Évan-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 49.
[2] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 215 216
[3] Jülicher, *Einl.*, p. 200.

gile, XXI, 22 : c'est le disciple qui ne meurt pas, l'Ancien parmi les anciens »[1]. Or, « on sait qu'au début du second siècle un tel Ancien existait sous le nom de Jean. Il faut conclure que c'est là l'auteur de nos Épîtres, ou bien qu'un écrivain inconnu s'est emparé de son nom pour assurer à ses instructions morales une autorité convenable[2]. » M. Loisy pense lui-même que les Épîtres ont été publiées sous le patronage « du célèbre disciple »[3].

Cependant, l'hypothèse d'une attribution fictive semble particulièrement invraisemblable en ce qui concerne les petites Épîtres. Ce sont des lettres adressées à des personnages précis. A supposer, ce qui n'est pas du tout établi, qu'il faille voir dans « la Dame Élue », à laquelle est écrite la seconde, la personnification symbolique d'une chrétienté[4], il est difficile de voir dans « Gaïus », à qui est destinée la troisième, un personnage typique ou simplement imaginaire[5]. L'auteur paraît écrire à des individus ou à des Églises dont il est bien connu et qu'il connaît bien lui-même.

Or, peut-on raisonnablement croire qu'un écrivain anonyme ait osé publier des Épîtres au nom de Jean d'Éphèse, dans le milieu même où l'on était censé savoir, et où l'on aurait pourtant totalement ignoré, le nom des individus ou des communautés que ces lettres visaient ?

Est-il, d'autre part, possible de songer à une attribution apocryphe, pour des écrits aussi courts, aussi peu tendancieux, presque entièrement composés

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 339.

[2] Id., *ibid.*, p. 200. Cf. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 482; Schmiedel, art. *John*, col. 2561.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 135. cité ci-dessus, p. 252.

[4] Ce qui paraît s'opposer à cette interprétation est la mention des « fils » de la Dame Élue et des « fils » de sa « sœur » : II Jean, 1, 13.

[5] Au verset 9, Gaïus paraît expressément distingué de l'Église. Les salutations, au verset 14, sont tout à fait personnelles.

de détails personnels et vivants ? Dans l'un et l'autre, l'auteur s'excuse de ne pas écrire davantage : ce qu'il ne veut pas confier à la plume, il espère le dire bientôt de vive voix, et, en attendant le prochain revoir, il charge de saluer les frères, pour lui et pour ses amis. Enfin, c'est à la conduite de personnages bien caractérisés qu'il fait allusion, dans la troisième Épître, à propos de Diotréphès, qui tient contre lui de « méchants discours », « ambitionne la première place, » « empêche de recevoir les frères[1], » et de Démétrius, « à qui tout le monde rend témoignage. »

Les deux petites Épîtres sont donc à prendre pour des écrits authentiques de Jean d'Éphèse. Ainsi pensait Renan[2] ; ainsi pensent encore, avec les critiques conservateurs, MM. Harnack et von Soden[3].

[1] M. J. Réville, *op. cit.*, p. 50, voit dans ces traits « la preuve formelle » que le Presbytre en question n'est pas l'apôtre Jean. « Si le presbytre qui écrit ce billet, dit-il, était le vieil apôtre Jean, fort d'un long et glorieux ministère dans la région, une pareille opposition de la part d'un membre régulier de la communauté serait-elle possible et, si elle l'était, ne trouverions-nous pas tout au moins dans la lettre elle-même une revendication quelconque des droits supérieurs de l'apôtre ? » — Mais, précisément, l'auteur menace, au verset 10, de dénoncer publiquement la conduite de Diotréphès : le langage est pareil à celui que tient saint Paul en mainte circonstance, et il dénote une particulière autorité ; de même, la façon dont le Presbytre, au verset 12, sépare son témoignage de celui du commun des frères et en souligne la valeur spéciale. Quant à l'opposition elle-même, elle peut se comprendre contre saint Jean, aussi bien que contre saint Paul, de la part d'un intrigant dans une communauté isolée.

[2] Renan, *L'Église chrétienne*, p. 79 : « Nous croyons que *Presbyteros* en est aussi l'auteur ; mais cette fois il n'a pas voulu faire passer ses opuscules pour des œuvres de Jean. » Note 1 : « Il est plus probable que ὁ πρεσβύτερος représente ici le personnage même que Papias appelait par excellence ὁ πρεσβύτερος. »

[3] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675 : « Dans les IIe et IIIe Épîtres johanniques, l'auteur se nomme simplement ὁ πρεσβύτερος, juste comme Papias nomme le presbytre Jean. » P. 678, note 2 : « J'ai essayé... de regarder l'attribution des Épîtres au presbytre comme fictive : cela ne se laisse motiver en aucune façon ; si l'on

Comme, malgré l'opinion de ces derniers critiques, l'on ne peut voir en Jean d'Éphèse un presbytre distinct de l'apôtre de ce nom, il faut, en fin de compte, admettre qu'elles sont réellement l'œuvre de l'apôtre saint Jean. C'est la thèse soutenue par MM. B. Weiss, Zahn, Salmond[1], aussi bien que par la généralité des critiques catholiques[2].

De son côté, l'auteur de la première Épître s'adresse à ses lecteurs avec un ton de paternelle autorité. D'une façon habituelle, il les appelle ses « enfants », ses « petits enfants »; et ses recommandations, à la fois pleines de force et de tendresse, sont bien celles d'un chef d'Église, prémunissant ses fidèles contre l'erreur et désireux de les voir fermes dans la vraie foi. Or c'est exactement l'attitude de l'Ancien dans les deux petites Épîtres. Cette circonstance, jointe à l'identité manifeste du style, oblige à voir dans l'auteur anonyme de cet écrit le même Jean d'Éphèse.

Comme le remarque justement M. von Soden, « il est difficile d'admettre que deux personnages distincts aient pu, dans l'école johannique, occuper une position d'autorité aussi exactement semblable que celle que supposent les trois Épîtres, dont les auteurs ne jugent pas même nécessaire de préciser leur nom[3]. »

A ce compte, la première Épître est donc à prendre, comme les deux dernières, pour l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

Contre cette attribution, M. J. Réville objecte que l'auteur ne parle en aucune façon de relations person-

avait dessein de tromper, pourquoi n'avoir pas mis le nom du fils de Zébédée ? » Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 188, 216, 223.

[1] B. Weiss, *Einl.*, p. 449 sq. ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 582 ; Salmond, art. *John (Epistles of)*, dans le *Dict. of the B.*, t. II. p. 740.

[2] Cf. Mangenot, art. *Jean*, col. 1200, 1202.

[3] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 195.

nelles, entretenues avec le Sauveur. « Il n'y a pas, dit-il, dans la première Épître johannique, un seul mot qui dénote qu'elle ait été écrite par Jean. Elle atteste depuis le commencement jusqu'à la fin qu'elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre. Ici encore la tradition ecclésiastique a fait fausse route[1]. »

Mais nous pouvons également nous demander si ici encore M. J. Réville ne se laisse pas entraîner par une préoccupation systématique. Il est impossible d'indiquer aucun passage de l'Épître où l'on trouve réellement attesté qu'elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre. D'autre part, on peut fort bien comprendre que l'auteur n'ait pas eu, dans cette lettre, à raconter ses rapports historiques avec Jésus, étant donné que son but était tout différent et que ses lecteurs étaient suffisamment instruits sur ce sujet par son Évangile.

Au surplus, notre écrivain n'est pas sans marquer, en termes assez clairs, sa qualité de témoin oculaire du Sauveur. Nous lisons, en effet, au début de l'écrit : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé, touchant le Verbe de vie — car la vie s'est manifestée, nous l'avons vue, et nous en rendons témoignage, vous annonçant la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous-mêmes, afin que vous aussi vous ayez communion avec nous ; or, notre communion à nous est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Nous vous écrivons ces choses, afin que votre joie soit parfaite[2]. »

Pour éluder la force de ce témoignage, on a prétendu que les expériences sensibles, auxquelles il est fait allusion, seraient à interpréter dans un sens métaphorique et idéal, ou bien que l'auteur, s'identifiant avec

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 57.
[2] I Jean, I, 1-4.

la communauté chrétienne par l'emploi de la première personne du pluriel, aurait fait corps, pour ainsi dire, avec les témoins directs de Jésus, qui étaient à l'origine de cette communauté, et parlé fictivement en leur nom. « L'Église, déclare M. von Soden, pouvait dire de son Seigneur : « Ce que nous avons entendu, ce « que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons « contemplé et touché de nos mains, » bien que pas un individu ne vécût alors sur terre à qui ces paroles pussent littéralement s'appliquer[1]. »

M. Harnack est pareillement d'avis que les expressions « peuvent s'entendre autrement que dans leur sens matériel »[2].

M. J. Réville explique un peu différemment comment « nous n'avons pas affaire ici à un témoignage concret, mais à l'affirmation d'une thèse abstraite ». « L'auteur, dit-il, entend bien affirmer que les disciples de Jésus l'ont vu, l'ont entendu, l'ont touché ; dès les premiers mots il pose la réalité incontestable de la matérialité de la vie humaine du Christ, mais il n'y met aucun accent personnel ; il se garde bien de dire : « J'ai vu, » ni de raconter le moindre souvenir de ses expériences personnelles à ce sujet[3]. »

Ces interprétations paraissent tout à fait insoutenables. Les termes très concrets employés par l'auteur, pour marquer les diverses constatations que l'on peut attendre d'un témoin, la façon insistante dont il accumule les expressions, en choisissant les plus caractéristiques, et en en soulignant, pour ainsi dire, avec force la portée, obligent à penser, comme l'a très bien remarqué M. J. Réville, que l'auteur a voulu insister sur la réalité matérielle de la manifestation terrestre du Verbe incarné, et par conséquent a bien entendu parler de l'expérience sensible qu'en ont faite ses

[1] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 191.
[2] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 676.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 55, 56.

témoins historiques. « En jetant au travers de sa phrase, dit M. Sanday, cette proposition : « ce que nos mains « ont palpé, » l'auteur semble avoir voulu exclure toute ambiguïté ; il est difficile d'interpréter une expression aussi forte autrement que d'un toucher physique[1]. »

D'autre part, il est très certain que l'auteur se range lui-même parmi ceux qui ont été ainsi les témoins et les auditeurs immédiats de Jésus. Il se déclare, en effet, par rapport à ses lecteurs, qu'il appelle ses enfants, le transmetteur des leçons reçues directement du Christ : « Nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père... Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons[2]. »

Il faut donc, semble-t-il, conclure, avec la généralité même des critiques, que l'auteur de la première Épître a voulu se présenter aux lecteurs avec une certaine autorité apostolique. Dès lors, on est amené comme nécessairement à penser qu'il a l'intention de se faire passer pour un témoin oculaire et de s'identifier avec quelque apôtre particulier.

La présence des pluriels ne doit pas faire illusion[3]. Il est manifeste qu'au verset 4, le pluriel est employé pour le singulier : ce n'est pas au nom d'une collectivité, et encore moins au nom de la communauté pri-

[1] Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 76. Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 440.

[2] I Jean, I, 2, 3 ; cf. I, 5 ; IV, 14.

[3] Malgré ce que pense M. Jülicher, *Einl.*, p. 193 : « Pour ce qui est de l'Épître, dit ce critique, il faut d'abord poser en fait que l'auteur ne se nomme pas, donc qu'il ne peut être question de pseudonymie, et cependant qu'il se présente comme une autorité apostolique (I, 1-3, 5), tout en évitant le titre d'apôtre... Rien, en dehors du témoignage personnel de l'auteur, ne ferait conclure à la composition de l'écrit par un apôtre ; et, comme ce témoignage est restreint à l'introduction de la Lettre, on peut, eu égard surtout aux nombreux pluriels de I, 1-5..., se contenter d'admettre qu'il a voulu placer son écrit sous le patronage de témoins oculaires et auriculaires, plutôt qu'il n'a voulu proprement se faire passer pour un apôtre déterminé. »

mitive, que l'auteur peut dire : « *Nous vous écrivons* ces choses afin que votre joie soit parfaite. » La proposition correspond exactement à celles que nous trouvons dans la suite : « Mes enfants, *je vous écris* ces choses afin que vous ne péchiez point[1]. » « *Je vous ai écrit* cela..., afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle[2]. »

Dans la troisième Épître, on rencontre le même mélange de pluriel et de singulier. Après s'être exprimé d'abord à la première personne du singulier, l'auteur écrit tout à coup : Diotréphès « ne *nous* reçoit pas », « il tient contre *nous* de mauvais propos. » Et, ce qui montre bien que le *nous* s'applique personnellement à l'auteur, c'est que celui-ci se distingue expressément du reste de la communauté : non seulement Diotréphès « ne *nous* reçoit pas », mais « il ne reçoit pas non plus *les frères* »[3]. Plus loin, après avoir déclaré : « Tout le monde... rend témoignage à Démétrius, » il ajoute pareillement : « *Nous* aussi, nous lui rendons témoignage, et tu sais que *notre* témoignage est vrai[4], » sauf à reprendre ensuite le langage au singulier. Ce dernier emploi du pluriel, à propos du témoignage rendu à Démétrius, n'a évidemment pas sa raison d'être dans une identification idéale de l'écrivain avec les témoins oculaires du Christ. Il ne peut convenir à l'auteur qu'à raison de son autorité personnelle et exceptionnelle.

De même en est-il dans le cas de la première Épître. Tout paraît bien garantir que l'auteur se vise personnellement et directement sous ces pluriels extraordinaires.

Sans doute, l'on pourrait penser qu'il a l'intention de ne point se séparer des autres témoins du Sauveur,

[1] I Jean, II, 1.
[2] I Jean, V, 13.
[3] III Jean, 9-10.
[4] III Jean, 12.

et de présenter son témoignage comme faisant corps avec le grand témoignage du collège apostolique; peut-être pourrait-on également croire que, dans les pluriels de la troisième Épître, il envisage son autorité personnelle, que méconnaît Diotréphès, comme unie à celle de l'Église apostolique qu'il représente, et son témoignage en faveur de Démétrius comme le témoignage particulièrement compétent de l'un des témoins authentiques de la vie et de la doctrine du Christ : cela n'empêche pas que l'examen sans préjugé et la comparaison impartiale des divers passages en question garantissent que l'auteur se vise personnellement sous ces formules de pluriel et se désigne par conséquent lui-même comme témoin oculaire du Sauveur.

C'était la pensée de Renan. « L'auteur de cette Épître, dit-il, comme l'auteur de l'Évangile, se donne pour témoin oculaire de l'histoire évangélique. Il se présente comme un homme connu, jouissant dans l'Église d'une haute considération[1]. » Weizsäcker estime pareillement que « les recommandations de la première Épître représentent d'une manière vivante la pleine autorité de Jean l'apôtre »[2]. M. Loisy lui-même suppose que la première Épître, comme d'ailleurs les deux autres, a été mise « sous le même patronage »[3] que l'Évangile, c'est-à-dire sous le patronage du célèbre disciple d'Éphèse, censé identifié avec le fils de Zébédée.

Cependant la fiction littéraire, qu'ici encore l'on suppose dans l'attribution de la première Épître à saint Jean, ne paraît pas se soutenir davantage que pour les autres Épîtres ou l'Apocalypse. Dès lors qu'on est obligé d'attribuer la même origine à ces divers ouvrages, toutes les invraisemblances si graves, qui empêchent de supposer la fiction, en ce qui regarde

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 539.
[2] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 540.
[3] Loisy, cité ci-dessus, p. 252.

les écrits jusqu'ici examinés, et en particulier le quatrième Évangile, s'opposent pareillement à cette supposition, pour ce qui concerne notre présente Épître.

D'autre part, à considérer simplement cette Épître elle-même, il paraît inconcevable qu'un écrivain, voulant se couvrir de l'autorité de Jean l'apôtre, l'ait fait parler d'une façon si mystérieuse, et que ce ton si pénétrant, de tendresse paternelle et de douce autorité, soit après tout l'œuvre d'un faussaire.

Nous ne pouvons donc que suivre des critiques tels que MM. B. Weiss, Zahn, Salmond, Drummond, Sanday[1], en regardant la première Épître johannique, aussi bien que les deux autres et que l'Apocalypse, comme l'œuvre authentique de l'apôtre saint Jean.

Tel est le résultat précieux, auquel aboutit notre enquête. D'une part, les Épîtres johanniques et l'Apocalypse apparaissent publiées, en Asie-Mineure, vers la fin du second siècle, sous le même patronage que le quatrième Évangile[2], à savoir sous le patronage du fameux Jean d'Éphèse, à identifier avec Jean l'apôtre. Cette simple communauté d'attribution semble être, à elle seule, une garantie de vérité, tant il est invraisemblable qu'il faille voir, en tous ces écrits à la fois, autant de fictions littéraires.

D'autre part, les écrits, autres que l'Évangile, offrent des garanties toutes spéciales d'authenticité. Les petites Épîtres en particulier ne peuvent raisonnablement être prises pour des compositions apocryphes.

Comme il paraît non moins incontestable que les

[1] B. Weiss, *Einl.*, p. 440 sq. ; Zahn, *Einl.*, t. II, p. 575 ; Salmond, art. *John* (*Epistles of*), p. 736 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 177 ; Sanday. *Fourth Gosp.* p. 76 Cf. Mangenot. art. *Jean*, col. 1193.

[2] Bousset, *Offenb.*, p. 49 : « C'est la même personnalité qui est derrière tous ces écrits. »

trois Épitres sont du même auteur que l'Évangile, il faut en conclure légitimement que l'auteur du quatrième Évangile est bien authentiquement le Presbytre Jean d'Éphèse, c'est-à-dire l'apôtre, fils de Zébédée.

CHAPITRE VI

L'AUTEUR DU QUATRIÈME ÉVANGILE D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE MÊME DU LIVRE

Il s'agit maintenant de mettre en regard du témoignage, rendu par la tradition primitive et par les autres écrits johanniques, à la composition du quatrième Évangile par saint Jean, l'attestation fournie par le livre lui-même. Si probant est le témoignage déjà constaté, qu'il faudrait, du côté de la critique interne, des difficultés véritablement insurmontables, et de réelles impossibilités, pour nous le faire rejeter. Par contre, l'on peut dire que, si l'attestation personnelle du livre est d'accord avec le témoignage externe, et tend à le corroborer positivement, ce contrôle réciproque et cette confirmation mutuelle iront à transformer l'assurance, que nous avons acquise, en une certitude véritable et décisive.

Tout notre examen doit porter autour de cette double question : Est-ce que l'auteur du quatrième Évangile ne s'identifie pas, lui aussi, de quelque manière, avec l'apôtre Jean, disciple bien-aimé de Jésus, auquel la tradition attribue l'ouvrage ? Est-ce que la considération des caractères propres à l'écrit ne donne pas à penser qu'il est cet apôtre en toute réalité ?

§ I. — L'évangéliste s'identifie personnellement au disciple que Jésus aimait.

1. *Au chapitre* XXI, 24.

Le dernier chapitre de l'Évangile, avons-nous vu[1], attribue expressément le livre au disciple que Jésus aimait et qui est hautement considéré dans le milieu où se fait la publication de l'Évangile, c'est-à-dire, à n'en pas douter, Jean d'Éphèse, censé apôtre de Jésus. Ce témoignage doit-il être regardé comme celui d'un écrivain autre que l'auteur même de l'Évangile, ou bien comme celui de l'évangéliste lui-même ?

Jusqu'ici nous nous sommes placés dans l'hypothèse, mise en avant par plusieurs des principaux adversaires de l'authenticité : nous avons envisagé le chapitre XXI comme un appendice ajouté à l'Évangile par ses éditeurs, les presbytres d'Éphèse. Mais, c'est une question sur laquelle il nous faut à présent revenir. La conjecture, en effet, est fort sujette à caution, ou, pour dire plus vrai, elle a toute chance d'être contre la réalité.

Quels sont les arguments que font valoir ces critiques ?

M. J. Réville nous en apporte trois. Il objecte en premier lieu que l'auteur n'a pas pu ajouter lui-même un appendice à un ouvrage qu'il avait dûment achevé et pourvu de sa conclusion. « L'Évangile proprement dit, écrit-il, est terminé au verset 31 du chapitre XX... 31
L'auteur prend congé de ses lecteurs en ces termes décisifs : « Jésus a encore fait, en présence de ses disciples, « beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas consi- « gnés dans ce livre. Ceci a été écrit, afin que vous « croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et

[1] Ci-dessus, p. 65.

« que par cette foi vous ayez vie en son nom. » Il est évident qu'après une pareille déclaration, l'évangéliste n'a pas continué un récit aussi nettement terminé, en disant : « Après cela Jésus se révéla de « nouveau à ses disciples sur la mer de Tibé- « riade. » etc.[1]. »

Un second argument est tiré de ce que la nouvelle apparition, racontée dans l'appendice, fait disparate avec celles qui précèdent et dérange l'économie de l'Évangile. Il est encore évident, dit M. Réville, que l'évangéliste n'a pas « ajouté en troisième lieu une apparition où les disciples ne reconnaissent pas Jésus, après en avoir rapporté tout au long deux où ils le reconnaissent... La nouvelle apparition de Jésus sur la mer de Tibériade détruit complètement le schématisme du récit. Elle est d'autre provenance... Elle appartient à un ordre de traditions que l'évangéliste a résolument laissé de côté : les apparitions en Galilée. Pour lui, comme pour Luc, les apparitions ont lieu à Jérusalem »[2].

Enfin, M. Réville objecte que l'auteur de l'appendice suppose la mort de celui auquel il attribue le reste de l'ouvrage. « Le verset 24, dit-il, affirme que l'évangile a été écrit par le disciple que Jésus aimait ; et les versets 20 à 23 attestent que ce disciple est mort au moment où l'appendice a été composé. De l'aveu même de celui qui l'a rédigé, l'appendice n'a donc pas été écrit par le même auteur que l'évangile[3]. »

M. Schmiedel insiste sur d'autres considérations. En particulier, il découvre dans les épisodes de ce dernier chapitre des intentions correctives, qui dénoteraient un écrivain postérieur. C'est d'abord, dans le récit de la troisième apparition, « l'intention de faire droit à la tradition de Matthieu et de Marc, pour qui

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 305.
[2] Id., *ibid.*, p. 305-306.
[3] Id., *ibid.*, p. 306-307.

les apparitions du Christ ressuscité avaient eu lieu en Galilée. » C'est ensuite, « dans la seconde partie du chapitre, l'intention de réhabiliter Pierre, en le relevant un peu au-dessus de ce qu'il était dans l'Évangile. » D'autre part, M. Schmiedel trouve que « la phraséologie, tout en accusant en maint détail une dépendance littéraire vis-à-vis des vingt premiers chapitres, offre également à leur égard certaines divergences »[1].

M. Loisy rassemble tous ces arguments. En premier lieu, celui qui est tiré du caractère d'appendice que présente notre morceau. « La plupart des critiques, dit-il, estiment avec raison que l'écrivain qui avait réglé avec un art si minutieux l'équilibre de son récit de la résurrection, couronné l'enseignement de son livre par la confession de Thomas et pris congé du lecteur à la fin du chapitre XX, n'a pas détruit lui-même l'harmonie de son œuvre par l'addition d'un appendice mal ajusté, qui est d'un autre esprit que tout le reste[2]. »

En second lieu, et pour preuve de cette différence d'esprit, M. Loisy fait valoir les intentions correctives du rédacteur postérieur. A son sens, il aurait eu d'abord le dessein de concilier la tradition johannique avec la tradition des deux premiers Évangiles sur les apparitions du Christ après sa résurrection. Les presbytres d'Éphèse, en effet, se préoccupaient d'assurer le succès du nouvel écrit. « Pour qu'il pût figurer à côté des anciens Évangiles,... il convenait que le nouveau texte ne semblât pas trop contredire les Synoptiques... L'addition du chapitre XXI satisfit, autant qu'il convenait, à cette... nécessité. Par le récit de la pêche

[1] « Ainsi ὑπάγειν avec l'infinitif et ἔρχεσθαι σύν, au lieu de ἀκολουθεῖν ou autres synonymes (vs. 3); πρωία au lieu de πρωί (vs. 4); παιδία pour τεκνία (vs. 5); ἰσχύειν pour δύνασθαι (vs. 6); ἐξετάζειν pour ἐρωτᾶν (vs. 12); ἐγερθείς pour ἀναστάς (vs. 14); φέρειν pour ἄγειν (vs. 18). » Schmiedel, art. *John*, col. 2543.

[2] Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 925.

miraculeuse,... elle rejoignait la plus ancienne tradition concernant les apparitions du Christ ressuscité[1]. » Voici comment.

La toute première tradition, au dire de M. Loisy, avait été que les apôtres, dispersés par la Passion, étaient retournés dans leur pays avant de voir le Sauveur leur apparaître, et que les premières apparitions s'étaient produites, non à Jérusalem, mais en Galilée[2]. C'est cette tradition plus ancienne qu'a conservée Matthieu ; c'est celle que devait présenter aussi la finale primitive de Marc. Il est même possible, pense M. Loisy, à la suite de M. Rohrbach[3], dont il juge la conjecture n'être « pas dépourvue de probabilité »[4], il est possible que la finale disparue de Marc se retrouve dans l'appendice johannique. Cette finale, plaçant la première apparition du Christ en Galilée, aurait été supprimée dans le second Évangile, peut-être par les auteurs mêmes de notre dernier chapitre, « parce qu'elle ne s'accordait pas avec la tradition représentée par Luc et le chapitre xx de Jean. » D'autre part, « les presbytres d'Éphèse, tout en ayant fait peut-être la suppression dans Marc, auraient trouvé moyen de conserver ce morceau en le rattachant tant bien que mal à leur Évangile préféré[5]. »

Cependant, les presbytres d'Éphèse ne voulurent pas seulement assurer le succès du livre, en conciliant ses récits des apparitions avec la tradition des premiers Évangiles, mais encore en réhabilitant le chef des apôtres du reniement que l'Évangile avait tout au long raconté. « Par le récit de la réhabilitation de Pierre, » dit M. Loisy, l'addition du chapitre xxi

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132.
[2] Id., *ibid.*, p. 929.
[3] Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung J. C.*, 1898, p. 69.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 926.
[5] Id., *ibid.*

« flattait ce qu'il est permis d'appeler déjà le sens catholique, et ménageait à l'œuvre entière un accueil favorable près de l'Église romaine, qu'il fallait gagner avant toutes les autres »[1].

Ce souci apparaît déjà dans la scène de la pêche miraculeuse des cent cinquante-trois poissons. « Tout porte à croire, dit M. Loisy, que ce chiffre figure symboliquement la conversion du genre humain, et qu'on fait tirer le filet par Pierre seul afin de lui attribuer l'initiative de la prédication aux Gentils. La suite montre combien les rédacteurs sont préoccupés du rôle de Pierre dans l'Église apostolique et de sa primauté spirituelle. On a pu, non sans quelque raison, les soupçonner de vouloir être agréables à l'Église romaine[2]. »

Mais, où surtout l'intention se révèle, c'est dans la triple profession de dévouement par laquelle Pierre semble compenser son triple reniement. « Il est très significatif, observe M. Loisy, que le rédacteur de ce chapitre se soit senti obligé de compléter le quatrième Évangile par des récits où Pierre tient une si grande place. Ne serait-ce pas qu'il a dû compter avec la tradition romaine, et que le sentiment de la primauté de Pierre, subsistant dans l'Église de Rome, l'a contraint à couronner l'Évangile de la charité par un supplément qui sauvegarde le droit de la tradition apostolique, en même temps que les souvenirs galiléens touchant le Christ ressuscité[3] ? »

Après avoir ainsi souligné les traits qui accuseraient dans l'auteur de notre morceau des intentions correctives par rapport au reste de l'Évangile, M. Loisy, à la suite de M. J. Réville, insiste également sur le fait que l'appendice suppose la mort déjà survenue du disciple bien-aimé. « La notice concernant le

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132.
[2] Id., *ibid.*, p. 934. Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 229.
[3] Id., *ibid.*, p. 943. Cf. H. Holtzmann, *ibid.*, p. 227.

disciple bien-aimé, dit-il, fait assez entendre qu'il était déjà mort dans le temps où cette notice fut rédigée, et il est évident que ce n'est pas lui qui a écrit la conclusion du chapitre. Comme la notice se rattache, au moins extérieurement, à ce qui est dit de Pierre, il s'ensuit que le chapitre entier a été composé par l'auteur de la finale, qui se distingue lui-même du disciple, en attribuant à celui-ci la composition de l'Évangile [1]. »

D'autre part, avec M. Schmiedel, M. Loisy fait valoir que, « dans le récit de la pêche miraculeuse et de la réhabilitation de Pierre, le style offre certaines particularités qui ne sont point johanniques [2]. » Enfin, dit-il, « le défaut de symbolisme, moins sensible toutefois dans ce chapitre que dans la péricope de l'adultère, vient se joindre à tous les autres arguments pour rendre tout à fait vraisemblable l'hypothèse des critiques [3]. »

***

Malgré tous ces arguments cependant, l'hypothèse, non seulement reste tout à fait incertaine, mais doit être tenue pour pleinement erronée. Il est facile de s'en convaincre, en constatant d'abord l'invraisemblance que notre chapitre, dans la forme où il se présente, soit une addition d'un écrivain postérieur, en critiquant ensuite les divergences que l'on prétend remarquer entre ce chapitre et le reste de l'Evangile, en observant enfin les multiples connexions qui unissent les deux documents et garantissent l'identité de leur auteur.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 925.

[2] Id., *ibid.*, note 6 : « On allègue ordinairement les expressions : πρωΐας γινομένης (vs. 4), προσφάγιον (vs. 5), ἐπενδύτης (vs. 7), τολμᾶν, ἐξετάζειν (vs. 12), ἐγερθείς (vs. 14). Qu'il y ait aussi dans ce chapitre nombre de locutions johanniques, rien de plus naturel, le rédacteur ayant imité le style de l'Évangile. »

[3] Id., *ibid.*, p. 926.

Il est tout d'abord souverainement invraisemblable que des éditeurs aient ajouté à un Évangile qu'ils publiaient dans les Églises un appendice de cette nature. Quelle contradiction, en effet, dans leur conduite !

D'un côté, il faudrait admettre qu'ils ont voulu présenter comme auteur du livre le personnage qui figure dans l'Évangile sous les traits du disciple bien-aimé, et que, dans ce dessein, ils ont ajouté le chapitre complémentaire, en prétendant le faire passer pour une suite authentique du livre primitif. Ils soudent, en effet, les nouveaux récits à ceux qui précèdent[1], reprennent les tournures et les expressions favorites de l'Évangile[2], s'efforcent même visiblement d'en reproduire le style[3], enfin pourvoient le morceau d'une nouvelle conclusion, imitée manifestement de la première, où ils apprécient les faits accomplis par Jésus, comme s'ils en avaient été eux-mêmes les témoins, et parlent à la première personne du singulier, comme s'ils étaient celui qu'ils donnent pour auteur du livre[4].

D'un autre côté, il faudrait leur supposer cette maladresse, pour le moins étrange, d'avoir ajouté leur chapitre avec toutes les apparences d'un appendice postérieur, puisqu'ils ont laissé subsister la première conclusion du livre, et, au lieu de la supprimer, n'ont trouvé rien de mieux que de la reprendre, sous une forme légèrement différente, à la fin de leur addition ; d'autre part, cette maladresse, plus étrange encore, d'avoir parlé d'une façon tout à fait objective, comme d'un tiers, et en le supposant déjà mort[5], ce même personnage qu'ils ont l'intention de faire prendre pour l'auteur, non seulement du livre, mais

[1] Jean, XXI, 1, 14.
[2] Par exemple : Jean. XXI, 7, 19, 20, 24.
[3] Cf. les aveux de M. Loisy, cité ci-dessus, p. 291, note 2.
[4] Jean, XXI, 25.
[5] Jean, XXI, 23.

du chapitre final lui-même, jusqu'au dernier verset. Telle est l'invraisemblance du procédé qu'il paraît impossible de faire sérieusement l'hypothèse.

Par le fait, on ne peut signaler, entre notre chapitre et le reste de l'Évangile, aucune différence de fond ni de forme qui suffise à faire soupçonner la diversité des auteurs.

On nous dit : le morceau ajouté dérange la belle économie de l'œuvre primitive, il déroge à l'art merveilleux avec lequel l'auteur a conduit son récit jusqu'à la profession de foi de Thomas, qui clôt le livre en en résumant l'enseignement. Mais, c'est là une appréciation bien subjective. On peut craindre que l'art, ou plutôt l'artifice, ne soit moins dans l'Évangile que dans l'imagination de ses interprètes.

La preuve en est que M. Jülicher, en se plaçant à ce même point de vue, juge les choses très différemment. « Au chapitre XVIII, 15 et suiv., dit-il, nous voyons Pierre et le disciple bien-aimé seuls à suivre Jésus après son arrestation; au chapitre XX, 2 et suiv., seuls encore ils courent au tombeau, pour s'assurer que son corps a réellement disparu. L'Évangile manquerait donc d'une partie essentielle, si ces mêmes disciples n'étaient jugés dignes, comme Marie, d'une spéciale apparition de leur Seigneur ressuscité[1]. »

La preuve encore, c'est que, au sentiment de M. Schmiedel, l'évangéliste a « certainement dû mentionner dans son œuvre personnelle trois apparitions du Sauveur, étant donné le rôle que joue le nombre trois dans l'Évangile proprement dit »[2]. Or, précisément, l'apparition rattachée dans l'appendice à la pêche miraculeuse se trouve mentionnée en propres termes comme la troisième. Le critique sans doute prétend que déjà le nombre des apparitions était

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 312.
[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2543.

porté à trois en y comprenant celle à Marie-Madeleine. Mais il est impossible de faire cette supposition, tant il est clair que sont soulignées et mises en compte les seules apparitions aux disciples[1].

Les épisodes suivants eux-mêmes paraissent à M. Jülicher continuer bien la pensée authentique de l'évangéliste et achever dignement son œuvre. « Au chapitre xx, 21 et suiv., dit il, Jésus avait transmis leur mission aux disciples ; mais quelle part spéciale avait-il à confier à ses deux plus fidèles amis ? C'est à cette question que répond le dernier chapitre. » Enfin, « l'attestation suprême du Christ, déclarant que le bien-aimé demeurera jusqu'à son retour, met le sceau au témoignage que ce même disciple rend tout le long de l'Évangile au Fils de Dieu[2]. »

Peut-on maintenant prétendre que l'apparition galiléenne, racontée dans l'appendice, contredit la pensée de l'évangéliste sur le lieu des apparitions du Sauveur, et a pour but d'adapter sa narration à la tradition des deux premiers Évangiles ? Mais, à se placer même dans l'hypothèse faite par les critiques, que l'auteur du quatrième Évangile n'a fait qu'exploiter les matériaux fournis par ses trois devanciers, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas pu personnellement s'approprier la double tradition galiléenne et hiérosolymitaine, puisque l'une se trouvait rapportée déjà par saint Matthieu et saint Marc, l'autre par saint Luc.

La chose se comprendrait également bien de la part d'un écrivain indépendant des Évangiles antérieurs, si, de fait, il y avait eu une double série d'apparitions du Christ, les unes à Jérusalem, les autres en Galilée, dont chacun des premiers évangélistes aurait mentionné spécialement celle qui corres-

[1] Jean, xx, 19, 26 (cf. 30) ; xxi, 1, 14.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 312.

pondait à son information ou à son point de vue personnels, tandis que des traits de l'une et l'autre série seraient retenus par notre auteur.

Ce qui est certain, c'est qu'on ne peut absolument pas voir dans notre morceau l'intention de concilier le quatrième Évangile avec la narration synoptique. Est-ce que saint Luc ne se bornait pas, lui aussi, à relater les apparitions hiérosolymitaines ? Cela avait-il donc nui au succès de son Évangile ? En vérité, quelle étrangeté de prétendre que nos presbytres d'Éphèse se sont tellement préoccupés de rectifier la tradition de leur Évangile, sur un point où il était pourtant expressément d'accord avec la narration de saint Luc, et se sont gardés cependant de le modifier le moins du monde sur tant d'autres points où il s'écartait manifestement de la tradition consacrée par ses trois devanciers à la fois ! C'est M. J. Réville lui-même qui s'en étonne justement. « Il y avait, en vérité, dit-il, bien d'autres points où cet évangile était en contradiction flagrante avec les deux premiers et où il n'avait pas pour circonstance atténuante d'être d'accord, au moins pour la localisation des faits, avec la tradition déjà représentée par Luc [1]. »

Quant aux hypothèses de M. Rohrbach, approuvées de M. Loisy, elles sont jugées par M. Réville « bien aventurées » [2]. Et, en effet, quelle accumulation d'invraisemblances ! Voilà nos presbytres d'Éphèse soucieux d'accorder leur Évangile avec les Évangiles antérieurs sur le point, choisi entre tous, des apparitions du Christ ressuscité. Vont-ils supprimer ou corriger le chapitre de Jean, relatif aux apparitions hiérosolymitaines ? Non, ce qu'ils suppriment, c'est la tradition galiléenne, telle qu'elle figurait, nous dit-on, dans la finale de Marc ! Cette tradition pourtant, qui les gênait au point de leur faire mutiler de la sorte

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 307.
[2] Id., *ibid.*, p. 308, note 1.

le second Évangile, ils la laissent subsister dans le premier! Bien plus, ils la surajoutent à leur propre Évangile ! Voilà ce que l'on appelle : « rejoindre la tradition primitive, » et faire que le quatrième Évangile ne paraisse pas trop contredire ses devanciers! Admette qui voudra pareilles hypothèses !

Afin d'opposer plus sûrement le récit de l'appendice à ceux de l'Évangile, on prétend découvrir, dans l'épisode galiléen de la pêche miraculeuse, qu'il s'agit de la première apparition du Christ à ses disciples, alors que l'évangéliste place cette première apparition à Jérusalem. Mais il faut avouer que les indices ainsi découverts sont bien peu significatifs pour appuyer la supposition. M. Loisy n'en peut apercevoir que deux.

Le critique s'étonne, en premier lieu, que l'évangéliste ait pu représenter les disciples occupés à la pêche, après ce qu'il a raconté précédemment de leur mission apostolique déjà reçue du Christ. « D'après Jean, dit-il, ils sont, dès la première apparition, organisés en communauté, transformés en chefs d'Églises. » Si donc ils apparaissent, dans notre appendice, comme des pêcheurs ordinaires, avec leur barque et leurs filets, c'est qu'ils n'ont pas encore reçu leur mission évangélique, c'est qu'ils n'ont pas encore vu le Sauveur depuis sa résurrection. Dès lors, conclut M. Loisy, « il paraît évident que le récit de la pêche miraculeuse est emprunté à la tradition, qu'on trouve plus ou moins modifiée dans Matthieu, et qui était primitivement celle de Marc, d'après laquelle les disciples, dispersés par la Passion, retournaient dans leur pays avant de voir le Sauveur ressuscité, probablement même avant d'être instruits de la résurrection[1]. »

En second lieu, M. Loisy relève, en faveur de son hypothèse, l'attitude des disciples lors de cette appa-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 929.

rition de Jésus. « Le passage de ce chapitre, dit-il, le plus conforme à la tradition primitive, est incontestablement celui où il est dit que les disciples n'osaient pas demander à Jésus qui il était, sachant bien que c'était le Seigneur. Cette observation n'a de sens que s'il s'agit d'une première rencontre avec le Christ ressuscité[1]. »

Pour trouver encore d'autres indices, on est réduit à conjecturer ce que pouvait contenir le reste du document qu'on suppose avoir été exploité par notre rédacteur. M. Loisy pense qu'il aurait contenu une conversation entre Jésus et Pierre, et, dit-il, « du discours de Pierre et de la réponse de Jésus il ressortait clairement que cette rencontre était la première depuis la nuit fatale où Pierre avait renié son Maître[2]. »

En réalité, cette dernière conjecture est purement gratuite, puisqu'elle est tirée tout entière de ce que devait contenir la source prétendue, mais complètement ignorée, de notre texte. D'autre part, est-il donc si invraisemblable que les Apôtres, même après les apparitions du Christ à Jérusalem, soient retournés en Galilée et là aient pu continuer à vivre comme auparavant de leur métier ? On n'est pas fondé à prétendre que l'évangéliste a daté la vie missionnaire des apôtres de la première apparition hiérosolymitaine, puisqu'il les montre présents dans le même lieu huit jours après[3], sans que rien indique qu'ils aient commencé leur mission évangélique. N'est-on pas autorisé, au contraire, à penser que, de fait, les premières apparitions eurent lieu à Jérusalem, comme s'accordent à le dire le troisième Évangile, le quatrième et la finale actuelle du second, tandis que postérieurement eurent lieu, en Galilée, soit l'apparition que raconte

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 935.
[2] Id., *ibid.*, p. 932.
[3] Jean, xx, 26.

notre appendice, et que paraît annoncer également saint Marc, soit celle que relate finalement saint Matthieu[1] ?

Ce qui semble incontestable, c'est que la scène de la pêche miraculeuse ne contient pas un seul trait qui permette d'y voir la toute première apparition de

[1] Dans Marc, XVI, 7, et Matth., XXVII, 7, l'ange dit aux femmes d'aller annoncer aux disciples que Jésus est ressuscité, selon qu'il l'a prédit, et qu'il les devance en Galilée, où ils le verront. Cela n'exclut en aucune façon les apparitions hiérosolymitaines. A bien comparer les textes, on constate que les apôtres ne croient pas à la parole des femmes (Marc, XVI, 11 ; Luc, XXIV, 11), donc ne se rendent pas aussitôt en Galilée ; c'est pourquoi le Sauveur, forcé en quelque sorte, se manifeste à Jérusalem, en leur reprochant leur incrédulité (Marc, XVI, 14 ; Luc, XXIV, 36). Lorsque S. Matthieu, XXVIII, 16, déclare que les Onze s'en furent en Galilée, « à la montagne que leur avait fixée Jésus, » il doit faire allusion à un ordre donné par le Christ après ses apparitions hiérosolymitaines ; la parole adressée par le Sauveur avant sa Passion (Marc, XIV, 28; Matth, XXVI, 32) : « Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée, » parole que l'ange rappelait tout à l'heure aux disciples, ne peut être celle que l'évangéliste vise présentement, car il n'y est pas question de montagne désignée d'avance, ni même d'un rendez-vous proprement dit. D'autre part, si S. Luc, XXIV, 1-50, paraît renfermer dans la même journée la résurrection, les apparitions et l'ascension, cela est sûrement l'effet d'une perspective artificielle, inspirée par son procédé didactique, car le même écrivain note expressément ailleurs (Act., I, 3), que les apparitions furent nombreuses et remplirent quarante jours entre la résurrection et l'ascension. L'ordre, donné par Jésus, de ne pas quitter la ville sainte (Luc, XXIV, 49; Act. I, 4), peut donc se rattacher à une dernière apparition hiérosolymitaine, qui succéda aux apparitions galiléennes, et ne prétend point interdire le séjour antérieur en Galilée. Dès lors, en réunissant les divers traits, dont chaque évangéliste n'a mentionné que ceux qui répondaient à ses renseignements ou qui convenaient à son point de vue, on peut supposer : 1° un ordre, transmis par l'ange, d'aller en Galilée (Marc, XVI, 7 ; Matth., XXVII, 7) ; 2° les apparitions à Jérusalem, racontées par Marc, XVI, 14 ; Luc, XXIV, 36 ; Jean, XX, 19, 26 ; 3° une première manifestation en Galilée, près du lac, décrite par Jean, XXI, 1 sq. ; 4° l'apparition en Galilée, sur la montagne, dont parle Matthieu, XXVIII, 16 ; 5° enfin la manifestation suprême sur le mont des Oliviers et l'Ascension, relatées par Luc, XXIV, 44-50 ; Act., I, 4-12.

Jésus. Le fait que les disciples ne reconnaissent pas leur Maître sur-le-champ s'explique, comme le trait analogue de Marie-Madeleine, par les conditions particulières de l'état ressuscité du Sauveur et par un ordre spécial voulu pour sa manifestation. Par contre, la façon dont le disciple bien-aimé a tout à coup l'intuition que c'est bien là le Seigneur, la promptitude avec laquelle Pierre accueille cette idée et se précipite à la rencontre du Maître, enfin la remarque qu'aucun des disciples ne prend la liberté de lui demander qui il est, tant ils sont sûrs de son identité, donnent l'impression très nette qu'il s'agit seulement d'une première apparition en Galilée, survenant un certain temps après des apparitions antérieures, mais non pas de la manifestation initiale de Jésus. Pour s'en convaincre décisivement, il suffit de comparer l'attitude des apôtres, dans cette apparition galiléenne, avec celle des apparitions hiérosolymitaines, où ils se montrent d'abord si étonnés, où le Sauveur leur reproche d'être à ce point incrédules, et est obligé de leur faire constater sensiblement la réalité[1].

Ainsi, rien ne permet de croire qu'un rédacteur postérieur ait voulu harmoniser la tradition du quatrième Évangile avec celle des Synoptiques. L'intention de réhabiliter le chef des apôtres n'apparaît pas davantage.

Il est certes intéressant de voir M. Holtzmann et M. Loisy supposer, dès le début du second siècle, en Asie-Mineure, un tel souci de gagner l'Église romaine avant toutes les autres et de souligner, à cet effet, la primauté de saint Pierre. Mais, voyons! N'est-ce pas à Rome et pour Rome qu'avait été composé déjà l'Évangile de saint Marc, lequel raconte en détail le triple reniement de Pierre, sans se préoccu-

[1] Marc, XVI, 11 ; 13-14 ; Luc, XXIV, 36-43 ; Jean, XX, 19-20 ; 27 ; cf. Matth., XXVIII, 17.

per de lui donner la plus légère compensation ? Ce besoin de réhabilitation se faisait-il donc davantage sentir à l'époque où se publiait notre Évangile ? Mais, si les presbytres d'Éphèse avaient eu le moins du monde cette préoccupation, n'auraient-ils pas commencé par atténuer les passages de l'Évangile où Pierre paraissait mis en infériorité par rapport au disciple bien-aimé ?

Chose étonnante, M. Loisy convient que les presbytres n'ont pas inventé la triple profession d'amour attribuée à Pierre ; il pense même que « le dialogue entre Jésus et Simon a quelque chance d'avoir été emprunté à la source qui a fourni la pêche miraculeuse », c'est-à-dire à la finale primitive de saint Marc, et que les éditeurs se sont contentés d'ajouter ce qui concerne le favori de Jésus, car « cette source ignorait le disciple bien-aimé »[1].

En admettant cette supposition, c'est donc l'auteur même de l'Évangile de saint Marc qui se serait préoccupé de réhabiliter le chef des apôtres. « Si notre récit, dit en effet M. Loisy, appartenait à la finale primitive du second Évangile, l'auteur s'était proposé de mettre en relief cette primauté (de Pierre) dans les récits de la résurrection[2]. » Or, comprend-on cela ? Nos presbytres veulent flatter Rome, ils se proposent de réhabiliter Pierre en relevant sa primauté : que font-ils ? Ils suppriment la finale de Marc où cette primauté est soulignée, et ils l'adaptent à leur Évangile, non pas en en renforçant la signification apologétique, mais au contraire en l'atténuant, par ce qu'ils y ajoutent touchant le disciple bien-aimé, qui n'apparaît pas moins que dans le corps de l'Évangile avec une sorte de supériorité sur le chef des apôtres !

M. Loisy n'est pas lui-même sans le remarquer. « Il

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 939
[2] Id., *ibid.*, p. 940.

est bien plus probable, dit-il, que ce tableau existait, joint à la pêche miraculeuse, dans un document traditionnel, et que le rédacteur en a plutôt atténué la portée. Il s'en sert presque comme d'une transition pour amener ce qu'il veut dire touchant le disciple bien-aimé [1]. » « C'est en vue de lui et de sa fin que l'on a rappelé le martyre de Pierre [2]. » Or il paraîtra à coup sûr étrange qu'un rédacteur, préoccupé d'être agréable à Rome, ait délibérément modifié un document où Pierre seul était mis en relief, de manière à le remettre, comme dans le reste de l'Évangile, en relation avec le disciple bien-aimé, en rappelant expressément la scène où l'on trouve le plus accusée la situation privilégiée du disciple [3].

Par contre, il est impossible de ne pas trouver une harmonie exacte, au point de vue même de la primauté de Pierre, entre ce récit final et ceux des vingt premiers chapitres. Si, dans le corps de l'Évangile comme dans l'appendice, le disciple bien-aimé paraît à certains égards privilégié par rapport à Pierre, il n'est pas moins remarquable que la dignité supérieure de celui-ci y est également bien soulignée. Pierre est mis en relief à toutes les pages de l'Évangile : dès le début, André est présenté comme « frère de Simon Pierre » [4] ; aussitôt qu'il est mis en relation avec le Sauveur, Simon reçoit son surnom de Céphas [5] ; c'est lui qui, au nom des

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 940.

[2] Id., *ibid.*, p. 945. Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 307 : « Le chapitre XXI du quatrième Evangile, tout en étant pénétré de dispositions plus favorables à Pierre que le corps même du récit, n'en maintient pas moins la suprématie morale de l'autre disciple. Dans l'apparition sur la mer de Tibériade, c'est lui qui, le premier, reconnaît Jésus avant Pierre (vs. 7). Il reste toujours l'apôtre bien-aimé, le disciple par excellence. » Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 514 ; Jülicher, *Einl.*, p. 328 ; Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 1905, p. 13.

[3] Jean, XXI, 20.

[4] Jean, I, 40 ; cf. VI, 8.

[5] Jean, I, 42.

Douze, professe sa foi au Christ[1]; c'est à lui que va d'abord Jésus pour le lavement des pieds[2]; c'est vers lui qu'accourt en premier lieu Marie-Madeleine, après la découverte du tombeau vide[3], et c'est à lui encore que le disciple bien-aimé laisse l'honneur d'entrer le premier dans le tombeau[4].

En résumé, on n'est aucunement fondé à prétendre que l'auteur de l'appendice veuille corriger l'Évangile au sujet de la représentation de saint Pierre, pas plus que par rapport aux récits de la résurrection. Et dès lors, on ne peut signaler aucune correction tendancieuse qui permette d'attribuer le chapitre final à un auteur différent.

Il nous est difficile de traiter ici complètement la question du « défaut de symbolisme » que M. Loisy objecte encore à l'authenticité de notre chapitre. Pour apprécier, en effet, la différence des documents à ce point de vue, il faudrait nous assurer d'abord de la mesure de symbolisme qu'il convient de reconnaître à l'Évangile lui-même. Bornons-nous, pour le moment, à constater qu'en nous plaçant dans l'hypothèse même, soutenue par M. Loisy, d'un symbolisme intégral, s'étendant à l'ensemble et à tous les détails des récits, nous trouverions de part et d'autre exactement le même symbolisme, pourvu que nous employions à le découvrir la même méthode d'interprétation. M. Loisy n'est pas sans le reconnaître dans son propre commentaire.

Prenons la première scène de la pêche miraculeuse. Sept disciples sont mentionnés présents ; or M. Loisy ne peut s'empêcher de noter : « Le chiffre a peut-être

[1] Jean, VI, 70.

[2] Jean, XIII, 6.

[3] Jean, XX, 2.

[4] Jean, XX, 5, 6. M. Loisy, *op. cit.*, p. 239, avoue que le quatrième Évangile « a, sur la mission de Pierre, des textes non moins significatifs que ceux des Synoptiques. »

été obtenu artificiellement[1]. » A ce propos, le critique rappelle, d'après Maldonat[2], que saint Augustin et le vénérable Bède ont vu dans ce nombre de sept l'image du siècle présent « dont la durée universelle se déroule en périodes de sept jours ». Il aurait pu dire tout aussi bien : « Sept est le nombre parfait qui convient pour l'apparition du Christ ressuscité[3]. »

Simon Pierre prend l'initiative de la pêche : c'est « en tant que propriétaire de la barque »[4], observe M. Loisy. Si le récit avait figuré dans le corps de l'Évangile, n'aurait-il pas affirmé : « c'est en tant que chef des apôtres ? » Plus loin, il déclare formellement : « Tout porte à croire... qu'on fait tirer le filet par Pierre seul afin de lui attribuer l'initiative de la prédication aux Gentils[5]. »

Au sujet de la remarque : « cette nuit-là ils ne prirent rien », le commentateur se contente d'observer : « Pierre et ses compagnons se sont embarqués le soir, afin de pêcher pendant la nuit, temps plus favorable que le jour pour cette besogne[6]. » Cela est très bien ; mais, à propos de la traversée du lac il avait écrit : « L'inquiétude des disciples, abandonnés sur le lac au milieu de la nuit, figure leur angoisse au temps de la Passion, et la situation de l'Église au milieu du monde : en dépit des apparences, le Christ ne délaisse pas les siens[7]. » En partant du même principe, n'aurait-il pas pu dire, ici, dans un sens analogue : La

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 928, note 3.

[2] Maldonat, *In Joan.*, XXI, 2.

[3] Cf. Loisy. *op. cit.*, p. 379, à propos de Jean, IV, 52 : « Sept est le nombre parfait, qui convient pour un miracle où est figurée l'œuvre salutaire du Christ. » P. 82 : « Le nombre des miracles racontés dans l'Évangile est de sept ; ce doit être avec intention que ce chiffre a été atteint, et qu'il n'a pas été dépassé. »

[4] Id., *ibid.*, p. 929.

[5] Id., *ibid.*, p. 933.

[6] Id., *ibid.*, p. 929

[7] Id., *ibid.*, p. 437.

pêche est infructueuse tant que dure la nuit, elle réussit quand arrive le jour et grâce à l'intervention de Jésus : cela représente bien comment la prédication évangélique obtiendra son succès, lorsque le grand jour de l'Évangile succédera aux ténèbres de l'infidélité, et comment ce succès sera dû à l'influence surnaturelle du Sauveur, invisiblement présent avec les siens jusqu'à la fin des temps ?

C'est le bien-aimé qui, le premier, reconnaît le Sauveur et le manifeste à Pierre et aux autres disciples. Cela ne désigne-t-il pas à merveille le gnostique idéal et le chrétien parfait ?

Jésus demande à ses disciples s'ils ont quelque provision à manger. Cette parole du Christ ressuscité était à rapprocher de la déclaration du chapitre IV, verset 34 : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. » N'est-il pas naturel que la nourriture dont il est question dans l'appendice soit en rapport avec celle dont parle l'Évangile, dès lors qu'on trouve une correspondance exacte entre le symbole de la moisson spirituelle, qui est associé à celle-ci, et celui de la pêche miraculeuse, qui est associé à celle-là ?

« Jetez le filet du côté droit du bateau et vous trouverez, » dit Jésus. M. Loisy se borne à remarquer, à la suite de M. H. Holtzmann[1], que « l'indication du côté droit ne serait pas indifférente, mais présagerait aux disciples, en un langage approprié aux croyances vulgaires, le succès que Jésus garantit »[2]. Dans le corps de l'Évangile, n'aurait-il pas souligné avec complaisance ce qu'il juge ici « peu probable », à savoir que « ce coup de filet à droite signifie la substitution du Nouveau Testament à l'Ancien », comme le proposait saint Cyrille, ou « la transmission de l'Évan-

[1] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 226.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 930.

gile aux Gentils », comme l'a soutenu notamment Hilgenfeld [1] ?

A propos des cent cinquante-trois poissons : « De ce qu'on a proposé, dit-il, beaucoup d'explications chimériques pour le nombre cent cinquante-trois, il ne suit nullement que l'auteur n'y ait pas vu un symbole. » « Saint Jérôme a observé que le chiffre cent cinquante-trois représente toutes les espèces de poissons alors connues des naturalistes. Tout porte à croire que ce chiffre figure symboliquement la conversion du genre humain[2]. » Mais, s'il en est ainsi, nous trouvons donc dans notre appendice un symbolisme de nombre extrêmement précis, incomparablement plus clair et plus significatif que tous ceux qu'on a pu découvrir dans le corps de l'Évangile.

C'est encore M. Loisy qui note, à propos du filet qui ne se rompt pas : « L'intégrité du filet figure l'unité de l'Église[3]. » Il avait écrit de même, au sujet de la tunique du Christ : « Les anciens Pères qui ont vu l'Église dans la robe sans couture... ont probablement rencontré la pensée de l'auteur[4]. »

Enfin, mêmes sous-entendus symboliques dans le repas qui termine cette première scène. « Ce repas du Christ ressuscité, dit M. Loisy, rappelle aussi le souvenir de l'Eucharistie[5]. » Le poisson y apparaît « comme un symbole eucharistique », aussi bien que dans l'épisode de la multiplication des pains[6]. De même qu'au chapitre xx, les apparitions du Sauveur aux disciples réunis figurent que, « dorénavant, il sera toujours au milieu des siens dans leurs assemblées que couronnera le repas eucharistique[7], » ainsi la présence

[1] Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 930.
[2] Id., *ibid.*, p. 934, 933.
[3] Id., *ibid.*, p. 934.
[4] Id., *ibid.*, p. 876.
[5] Id., *ibid.*, p. 936.
[6] Cf. Id., *ibid.*, p. 428.
[7] Id., *ibid.*, p. 918.

sensible du Christ ressuscité, au repas qui suit la pêche miraculeuse, garantit symboliquement « sa présence invisible dans toutes les réunions de la communauté, où l'on accomplissait, à son exemple et en mémoire de lui, le rite de la fraction du pain »[1].

Si nous passons à la scène suivante, c'est exactement la même interprétation allégorique que nous pouvons d'un bout à l'autre lui appliquer. Nous avons déjà vu comment la triple protestation d'amour du chef des apôtres était mise en rapport avec son triple reniement. Il est facile d'étendre ce symbolisme jusqu'aux détails. C'est à la dernière Cène que Jésus prédit à Pierre sa défection, après que celui-ci avait proclamé vouloir le suivre partout où il irait[2] : or, c'est à la suite du repas eucharistique que le Sauveur provoque la protestation de fidélité qui doit compenser le reniement, et invite lui-même son apôtre à le suivre.

D'autre part, « le suis-moi adressé à Pierre, remarque M. Loisy, doit se référer à la parole que Jésus lui a dite dans l'Évangile[3] : tu me suivras plus tard. » Il a un sens également mystérieux et « peut bien signifier : marche sur mes traces jusqu'à la mort de la croix »[4]. Dès lors nous avons ce très beau symbolisme : de même que Jésus, en se proclamant le bon Pasteur, a parlé de donner sa vie pour ses brebis[5], ainsi, après avoir confié à Pierre le soin de paître son troupeau, il lui fait entrevoir qu'à son tour il doit se sacrifier pour lui.

Le symbolisme est complété en ce que Pierre doit comme Jésus mourir sur la croix, et ce genre même de mort ne laisse pas d'être figuré allégoriquement dans les paroles prophétiques que le Sauveur fait entendre à son apôtre. « Il est à croire, dit M. Loisy,

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 936.
[2] Jean, XIII, 37-38.
[3] Jean, XIII, 36.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 946.
[5] Jean, X, 11-18.

que les bras étendus signifient le crucifiement, et la ceinture, les liens qui attachent le supplicié à la croix. » Bien plus, pense-t-il. « l'écrivain a dans l'esprit une forme particulière de crucifiement où le supplicié est attaché par des liens à la croix avant qu'elle soit dressée. » « Le rédacteur n'a pas voulu rester dans le vague; il a indiqué la forme particulière du supplice[1]. »

Enfin, est-il plus malaisé de trouver de l'allégorisme à ce qui est dit de la destinée immortelle du disciple bien-aimé? Ce disciple, en qui M. Loisy veut voir « la figure du christianisme spirituel »[2], et qui, à la dernière Cène, par sa position relativement à Pierre, lui paraît symboliser la supériorité du « chrétien parfait selon l'idéal du quatrième Évangile », vis-à-vis du « christianisme judaïsant et primitif »[3], ne peut-il pas figurer ici, par opposition au judéo-christianisme qui n'a duré qu'un temps, la durée permanente de l'helléno-christianisme, de cette Église nouvelle dont le Sauveur est censé avoir dit que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle[4] ?

En résumé, pour peu qu'on interprète les épisodes de notre chapitre XXI suivant les mêmes principes que l'on prétend appliquer à l'interprétation des récits de l'Évangile, on y découvre exactement la même mesure et le même genre de symbolisme.

Au dire de M. Loisy, « c'est l'allégorie qui est le trait caractéristique de l'enseignement johannique. Elle règne jusque dans les récits, qui sont des symboles profonds dont l'auteur ne fait qu'entr'ouvrir par moments le secret[5]. » Or, si telle est la méthode générale de notre document, il faut convenir qu'à ce point de vue l'appendice ne paraît en aucune façon

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 944.
[2] Id., *ibid.*, p. 126.
[3] Id., *ibid.*, p. 127.
[4] Matth., XVI, 18. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 328.
[5] Loisy, *op. cit.*, p. 75.

se réclamer d'une pensée différente ni d'un autre esprit[1].

Encore moins la forme littéraire indique-t-elle un auteur distinct. On ne peut signaler, en effet, aucune tournure grammaticale, aucune construction de mots ou de phrases, qui soient particulières à notre chapitre et ne se retrouvent, non seulement dans les autres écrits du Nouveau Testament, mais dans le quatrième Évangile lui-même. Tout ce qu'on relève, ce sont trois substantifs qui sont exclusivement propres à cet appendice, et plusieurs autres noms ou verbes qui sont étrangers à l'Évangile johannique, mais sont communs à d'autres écrits néotestamentaires.

Or, des trois substantifs qui sont propres à notre morceau, deux sont des termes spéciaux, techniques en quelque sorte, qui n'avaient pas leur raison d'être ailleurs. Προσφάγιον[2] exprime « ce qui se mange avec du pain », tel que poisson bouilli ou grillé : de cela il n'avait pas été question dans le corps du livre; le terme n'avait pas à s'y rencontrer. Ἐπενδύτης[3] désigne « le vêtement de dessus », en particulier la blouse du pêcheur : le terme est encore en rapport avec la circonstance spéciale dont il s'agit. Quant au troisième substantif, προβάτιον[4], « petite brebis, » il paraît également amené par le parallélisme du passage, comme intermédiaire entre πρόβατα, « les

[1] Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 306 : « Assurément il ne présente pas une mysticité aussi profonde que le reste de l'ouvrage, et la pensée y est plus pauvre que dans l'œuvre originelle. Mais ce sont là des impressions trop subjectives pour étayer un jugement critique. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on ait soupçonné l'auteur lui-même d'avoir rajouté après coup ce morceau à son œuvre primitive, en guise de supplément, ou que l'on y ait vu un fragment rédigé par lui et rajouté par quelqu'un de ses disciples à son livre. »

[2] Jean, XXI. 5.

[3] Jean, XXI, 7.

[4] Jean, XXI. 16. 17.

brebis, » et ἀρνία, « les agneaux[1]. » Ni l'un ni l'autre de ces trois termes ne peut donc dénoter un auteur différent.

Il faut en dire autant des autres expressions signalées. Presque toutes, en effet, s'appliquent à des idées nouvelles qui ne s'étaient pas présentées dans le corps du livre et tiennent aux particularités des nouveaux épisodes. Quelques-unes d'ailleurs se retrouvent dans l'un ou l'autre des écrits johanniques[2]. A peine rencontre-t-on trois ou quatre termes, dont l'idée se trouve présente dans l'Évangile, et y est exprimée par de simples synonymes. Mais précisément, ces termes synonymes sont de ceux que le même auteur pouvait le plus naturellement du monde employer les uns pour les autres.

Faut-il, par exemple, s'étonner que le quatrième évangéliste, pour désigner « le point du jour », ait mis πρωΐ deux fois dans les vingt premiers chapitres[3], et πρωΐα une fois dans le chapitre XXI[4], alors que l'auteur du premier Évangile emploie lui-même trois fois la première expression[5], et une fois la seconde[6] ? Notre évangéliste est d'ailleurs bien familiarisé avec l'expression correspondante de πρωΐα, à savoir ὀψία,

[1] Le texte de Nestle, *Novum Testamentum graece*, 6e éd., 1906, porte, au vs. 17 comme au vs. 16, προβάτια ; mais des manuscrits importants ont, au vs. 17, πρόβατα ; et ce texte figure en marge de l'édition de Westcott-Hort, *The New Testament in the original Greek*, comme leçon alternative également bien attestée. « Il est très probable, dit M. Loisy, *op. cit.*, p. 942, qu'un terme différent a été choisi pour la troisième réponse, de façon à constituer une gradation : agneaux, petites brebis, brebis ou moutons en général. » Le *Codex Sinaïticus* porte de fait ἀρνία, προβάτια, πρόβατα.

[2] Ainsi, au vs. 8 : σύροντες ; cf. Apoc., XII, 4 ; vs. 16 : ποιμαίνε ; cf. Apoc., II, 27 ; VII, 17 ; XII, 5 ; XIX, 15. De même, παιδία et ἀρνία, cités ci-après.

[3] Jean, XVIII, 28 ; XX, 1.

[4] Jean, XXI, 4.

[5] Matth., XVI, 3 ; XX, 1 ; XXI, 18.

[6] Matth., XXVII, 1.

« le soir[1]; » et, d'autre part, pour traduire cette idée de « soir », saint Matthieu, et saint Marc emploient eux aussi indifféremment ὀψία[2], correspondant à πρωΐα, ou ὀψὲ[3], correspondant à πρωΐ.

Il n'est pas davantage surprenant que le même auteur ait rendu l'idée d' « interroger » par le terme de ἐρωτάω dans le corps de l'Évangile[4], et de ἐξετάζω dans le dernier chapitre[5], alors que les deux synonymes figurent également, le premier quatre fois[6] et le second deux fois[7], dans saint Matthieu. Au surplus, le verbe ἐξετάζω paraît avoir dans l'appendice une nuance particulière, en rapport avec la circonstance du moment, et qui correspond précisément à celle des passages où la présente le premier évangéliste[8].

De même, le fait que le mot « enfants », caractéristique du style johannique[9], apparaît dans l'Évangile sous la forme τεκνία[10] et sous la forme παιδία dans l'appendice[11], correspond exactement à la situation de la première Épître de saint Jean, où l'on trouve la première expression huit fois[12] et la seconde deux fois[13].

Enfin, le choix de ἀρνίον, « petit agneau[14], » au lieu de ἀμνός, qui est employé au chapitre premier

[1] Jean, VI, 16 ; XX, 19.
[2] Matth., VIII, 16 ; XIV, 15, 23 ; XVI, 2 ; XX, 8 ; XXVI, 20 ; XXVII, 57 ; Marc, I, 32 ; IV, 35 ; VI, 47 ; XIV, 17 ; XV, 42.
[3] Matth., XXVIII, 1 ; Marc, XI, 11, 19 ; XIII, 35.
[4] Jean, I, 19, 21, 25 ; IV, 31, 40, 47, etc. : 26 fois.
[5] Jean, XXI, 12.
[6] Matth., XV, 23 ; XVI, 13 ; XIX, 17 ; XXI, 24.
[7] Matth., II, 8 ; X, 11.
[8] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 935, note 1 : « Le mot ἐξετάσαι signifie plus qu'une simple interrogation. »
[9] Id., *ibid.*, p. 930 : « Le mot « enfants » est du style johannique. »
[10] Jean, XIII, 33.
[11] Jean, XXI, 5.
[12] I Jean, II, 1, 12, 28, etc.
[13] I Jean, II, 13, 18.
[14] Jean, XXI, 15.

de l'Évangile[1], se comprend bien, dans le passage où il figure, comme inaugurant la gradation qui se continue par προβάτια et πρόβατα[2]. D'autant plus que ἀρνίον est précisément une des expressions favorites de l'Apocalypse[3].

Il paraît donc bien assuré que les rares expressions qui sont propres à notre appendice, étant donné qu'on ne peut signaler conjointement aucune construction de mots, ni tournure de phrase, qui tranche sur le reste de l'Évangile[4], ne sont, pas plus que les autres difficultés alléguées, un argument valable contre l'unité d'auteur[5].

***

Par contre, on peut découvrir, en faveur de cette unité, des indices bien autrement probants, et même absolument décisifs.

C'est d'abord la connexion étroite qui se constate entre le dernier chapitre et les vingt premiers, au

[1] Jean, I, 29, 36.

[2] Voir ci-dessus, p. 309, note 1.

[3] Apoc., V, 6, 8, 12, 13, etc. : 28 fois.

[4] Les particularités que signale M. Schmiedel (ci-dessus, p. 288, note 1) ne méritent aucune considération. Si ὑπάγω est construit avec l'infinitif, c'est qu'il est employé à la première personne, non à la deuxième, donc ne peut être suivi de l'impératif, comme dans les autres cas : Jean, IV, 16 ; IX, 7 ; Apoc., X, 8 ; Matth., V, 24 ; VIII, 14, etc. Il est construit comme ἔρχομαι, dans Matth., II, 2 ; V, 17 ; IX, 13 ; X, 34, 35 ; XVIII, 11 ; etc. — ἔρχεσθαι σύν est bien placé, en corrélation avec ὑπάγω, dans la bouche de gens qui se mettent en marche à la suite de Pierre. — ἰσχύειν est ici demandé par son sens très spécial de pouvoir physique. — φέρειν est également réclamé par la situation : il s'agit d'amener un homme impotent, en le soutenant. Cf. Matth., XIV, 18 ; XVIII, 17 ; Marc, IX, 17, 19 ; I, 32 ; VII, 32 ; VIII, 22. — Quant à ἐγερθείς, si le verbe ἀνίστημι figure 4 fois dans l'Evangile, XI, 23, 24, 31 ; XX, 9, ἐγείρω y figure 12 fois, dont 5 fois en rapport avec νεκροί ; et une fois même au passif, dans une formule absolument semblable à celle de l'appendice, II, 22 : ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν.

[5] Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 306 : « Il n'y a pas ... de différences décisives entre le chapitre XXI et les autres dans le vocabulaire

point de vue de l'ensemble des idées et des divers traits historiques.

Si nous considérons, en effet, l'épisode de la pêche miraculeuse, nous le trouvons intimement relié au corps de l'Évangile par la transition : « Après cela, Jésus se manifesta encore[1], » et par la remarque finale : « C'est ainsi que Jésus se manifesta, pour la troisième fois, aux disciples, étant ressuscité d'entre les morts[2]. »

M. Loisy estime que « la formule d'introduction... a toutes les apparences d'une suture artificielle »[3], et que « l'indication : « pour la troisième fois, » a une portée purement rédactionnelle et littéraire »[4]. Mais cette allégation n'a d'autre fondement que la nécessité de l'hypothèse. Il est certain que cette manière d'introduire le récit par la transition : « après cela[5], » et de le conclure par une reprise qui en résume l'idée principale et en souligne la place chronologique[6], se trouve tout à fait conforme aux habitudes du quatrième évangéliste ; et il reste fort étrange, avons-nous dit, qu'un rédacteur postérieur qui, en laissant subsister la conclusion de l'ouvrage, a voulu présenter nettement son addition comme un appendice, ait tenu néanmoins à marquer, d'une façon si précise, la liaison avec ce qui précède.

D'autre part, les deux disciples qui jouent le rôle principal dans cette scène, Pierre et le bien-aimé, sont précisément ceux que l'Évangile associe le plus

et dans la construction grammaticale. » Note 1 : « M. Scholten... a énuméré les expressions et les tournures qui lui paraissent trahir un rédacteur différent. Mais ses observations sont bien subtiles. »

[1] Jean, XXI, 1.

[2] Jean, XXI, 14.

[3] Loisy. *Le quatr. Évang.*, p. 927.

[4] Id., *ibid.*, p. 938.

[5] *μετὰ ταῦτα*, comme formule de liaison, se présente très fréquemment dans le quatrième Evangile ; l'expression ne se retrouve ailleurs que dans saint Luc, les Actes, et dans la finale de saint Marc (XVI, 18).

[6] Voir ci-après, p. 318.

fréquemment et dans le même rapport[1]. A côté d'eux, d'autres personnages sont mentionnés[2] : de ce nombre se trouvent « Thomas », qui apparaît avec son surnom purement johannique de « Didyme », et « Nathanaël », qui ne figure sous ce nom que dans le quatrième Évangile. Nathanaël est même présenté comme étant « de Cana en Galilée ». Cette donnée ne se rencontre nulle part ailleurs dans notre écrit ; mais elle est en harmonie exacte avec le récit de la vocation de ce disciple, que Jésus s'adjoint au moment où il se dispose à retourner en Galilée, en passant par Cana[3]. M. Loisy insinue que « le rédacteur du chapitre XXI a pu déduire du récit la patrie de Nathanaël »[4]. Cependant, ce souci de précision, là même où l'Évangile n'avait pas précisé, serait bien étrange chez le rédacteur qu'on suppose. Une telle donnée ne se comprend bien que si l'auteur de l'appendice n'est pas autre que l'évangéliste.

L'épisode qui suit n'est pas moins bien relié au corps de l'Évangile. Nous avons vu déjà[5] quelle intime correspondance existait entre ce morceau et les passages des chapitres X et XIII, où se trouvent pareillement associées, soit l'idée de pasteur avec celle de sacrifice, soit l'idée de reniement avec celle d'accompagnement suprême à la croix. Il est également remarquable que Jésus, voulant investir Pierre de sa charge de pasteur d'âmes, l'interpelle de même façon qu'au moment où il fait entrevoir sa qualité de fondement par rapport à l'Église[6], et en termes qui ne se rencontrent nulle part ailleurs que dans le quatrième Évangile. C'est, au lieu du Σίμων Βαριωνᾶ de saint

[1] Jean, XIII, 23 sq. ; XVIII, 15 sq. ; XX, 2 sq.
[2] Jean, XXI, 2.
[3] Jean, I, 45 sq.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 257.
[5] Ci-dessus, p. 306.
[6] Jean, I, 42 : « Tu es Simon, le fils de Jean. »

Matthieu[1] : Σίμων Ἰωάνου, « Simon, fils de Jean[2]. » Cette identité de formules se comprend mieux dans l'hypothèse d'un auteur unique que dans celle d'un double rédacteur.

Mais, beaucoup plus étroites encore et plus significatives sont les liaisons de notre chapitre avec le reste de l'Évangile, au point de vue de la langue et de la forme littéraire. Ce sont, par exemple, des substantifs qui ne se rencontrent pas ailleurs que dans nos deux documents[3], ou bien des verbes familiers au quatrième évangéliste et qui ne se retrouvent guère en dehors de notre appendice[4].

Surtout, ce chapitre contient nombre de particularités littéraires, locutions, constructions de mots, tournures de phrase, qui sont véritablement caractéristiques du style des vingt premiers chapitres et portent comme le cachet propre de leur auteur. Ainsi, le verbe φανεροῦν ne se présente, à la forme pronominale, que dans l'appendice : ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν, « il se manifesta[5], » et dans l'Évangile, au chapitre VII, 4;

[1] Matth., XVI, 17.

[2] Jean, XXI, 15-17.

[3] Ainsi, ἀνθρακιὰν du vs. 9 ne se retrouve que dans Jean, XVIII, 18 ; ὀψάριον du vs. 13, que dans Jean, VI, 9, 11 ; παιδία et ἀρνία, cités ci-dessus, p. 310, réapparaissent seulement dans I Jean et Apoc.

[4] Par exemple, ἐφανερώθη, vs. 14 ; cf. Jean, I, 31 ; II, 11 ; III, 21 ; VII, 4 ; IX, 3 ; XVII, 6. — ἐπίασαν, vs. 3 ; cf. Jean, VII, 30, 32, 34 ; VIII, 20 ; X, 39 ; XI. 57. — ἑλκύσαι, vs. 6, 11 ; cf. Jean, VI, 44 ; XII, 32 ; XVIII, 10 : ne se retrouve que dans Act., XVI, 19. — διεζώσατο, vs. 7 ; cf. Jean, XIII, 4, 5 : nulle part ailleurs dans le N. T. — σημαίνων, vs. 19 ; cf. Jean, XII, 33 ; XVIII, 32 ; Apoc., I, 1 : se rencontre ailleurs seulement dans Act., VI, 28 ; XXV, 27. — χωρήσειν, vs. 25 ; cf. Jean, II, 6.

[5] Jean, XXI, 1. Au dire de M. Loisy, *op. cit.*, p. 927 : « Le verbe *manifester* appartient au langage johannique, mais avec un autre sens : dans l'Évangile, Jésus est invité à *se manifester*, et à se faire connaître au monde, et il *manifeste*, il fait éclater aux yeux des hommes, par ses œuvres, la gloire du Père ; ici la manifes-

dans le reste du Nouveau Testament, il s'emploie uniquement au passif[1]. Le double Amen : ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, « en vérité, en vérité, je te le dis[2], » est une formule exclusivement johannique. L'adverbe μέντοι, « néanmoins[3], » est, aussi bien que la locution : μετὰ ταῦτα, « après cela[4], » spécialement affectionné de notre auteur. Le οὖν, « donc, » huit fois répété dans l'appendice, comme simple particule de liaison, est tout à fait fréquent dans le quatrième Évangile ; ailleurs, il ne figure que rarement, et généralement pour marquer une véritable conséquence. C'est seulement dans nos deux documents que l'on trouve le οὖν employé après une conjonction : ὡς οὖν[5], ὅτε οὖν[6], « comme donc, » « lorsque donc, » ou entre deux parties composantes d'un même nom : Σίμων οὖν Πέτρος, « Simon donc (surnommé) Pierre[7]. »

Aussi bien que l'évangéliste, le rédacteur final aime à unir ses propositions secondaires par la conjonction « et »[8], et, d'autre part, à commencer ses phrases principales sans particule de liaison, et directement par

tation signifie l'apparition sensible du Sauveur, sortant de la sphère invisible où la résurrection l'a introduit. » — En réalité, le sens est analogue : Jésus se rend visible comme ressuscité, par là même il manifeste sa gloire. Il reste que l'expression est bien spécialement johannique.

[1] Le participe de γίνομαι, « arriver, » se présente au vs. 4 sous la forme γινομένης. Or, c'est la forme constante de ce participe dans le quatrième Evangile ; cf. Jean, VI, 19 ; XIII, 2. Les autres livres du N. T. ont d'une façon très habituelle, environ 84 fois, γενομένος, et seulement par exception γινομένος, 14 fois.

[2] Jean, XXI, 18.

[3] Jean, XXI, 4 ; cf. IV, 27 ; VII, 13 ; XII, 42 ; XX, 5. Ailleurs, seulement dans II Tit., II, 19 ; Jac., II, 8 ; Jude, 8.

[4] Voir ci-dessus, p. 312, note 5.

[5] Jean, XXI, 9 ; cf. IV, 1, 40 ; XI, 6 ; XVIII, 6 ; XX, 11.

[6] Jean, XXI, 15 ; cf. II, 22 ; VI, 24 ; XIII, 12, 31 ; XIX, 6, 8, 30.

[7] Jean, XXI, 7 ; cf. XI, 20 : « ἡ οὖν Μάρθα ; » XVIII, 3 : « ὁ οὖν Ἰούδας. »

[8] Cf. surtout XXI, 13. Pour l'emploi de καὶ dans le sens hébraïque de « mais », comp. XXI, 3, et VII, 30.

le verbe[1]. Il affectionne, comme lui, les participes, soit le participe en fin de phrase[2], soit le participe avec un génitif absolu[3]. C'est la correspondance la plus parfaite qui se constate entre XXI, 11[4], et XII, 37[5], où de part et d'autre le génitif absolu se trouve combiné avec l'emploi du même pronom τοσοῦτος, « si nombreux, » et suivi d'une proposition négative. Même association de πάλιν, « de nouveau, » avec δεύτερον, « deuxième, » dans XXI, 16, et IV, 54. Même emploi de οὐδείς, « aucun, » séparé par le verbe du substantif auquel il se rapporte, dans XXI, 12, et XIII, 28[6].

D'autres particularités encore indiquent une méthode semblable d'observation ou une pensée commune. Il y a un rapport très étroit entre XXI, 4[7] et XX, 14[8], où sont pareillement associés ces trois traits, que Jésus apparaissant « se tient debout », qu'il n'est « pas reconnu », qu'il « adresse la parole » pour se faire reconnaître. L'idée que Pierre « glorifiera Dieu » par sa mort[9], correspond exactement à ce qui est dit dans l'Évangile de la mort de Jésus lui-même[10]. L'on ne peut moins faire également que de rapprocher le verset 24, où est présenté « le disciple qui témoigne » et se trouve certifiée « la vérité de son témoignage », du chapitre XIX, 35, où apparaît une donnée analogue ;

[1] Ainsi, XXI, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 22 ; cf. IV, V, XI, 23 sq. ; XIII, 6 sq. : XVIII, 33 sq. ; XX, 14 sq.

[2] Jean, XXI, 12 : cf. IV, 45.

[3] Jean, XXI, 11 ; cf. XII, 37.

[4] καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.

[5] τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος... οὐκ ἐπίστευον.

[6] οὐδεὶς ἐτόλμα τῶν μαθητῶν, et οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων En contraste avec Luc, IV, 27 ; XIV, 24 ; XIX, 30 ; I Cor., II, 8.

[7] « Jésus se tenait debout sur le rivage ; mais les disciples ne savaient pas que c'était Jésus ; Jésus donc leur dit... »

[8] Marie de Magdala « voit Jésus debout; mais elle ne savait pas que c'était Jésus ; Jésus lui dit ... ». Comparer également XXI, 20, et XX, 14, 16.

[9] Jean, XXI, 19.

[10] Jean, XII, 23 sq. ; XIII, 31 ; XVII, 1.

et de même, le verset 25, où il est question du grand nombre des miracles accomplis par Jésus et des livres qui les contiennent, de xx, 30, où figure une semblable réflexion.

Enfin, c'est un procédé d'exposition identique que révèlent des observations encore plus minutieuses. Comme le rédacteur de l'Évangile, l'auteur de l'appendice se plaît à ouvrir des parenthèses pour de petites notices destinées à rappeler tel ou tel fait, ou à préciser tel ou tel personnage, sauf à reprendre le fil de sa phrase par un raccordement artificiel, où reparaît le οὖν, « donc, » affectionné. Rien de plus remarquable, à ce point de vue, que la comparaison de vi, 22-24, ou xi, 1-3, xviii, 1-3, avec xxi, 20 : « S'étant retourné, Pierre voit derrière lui le disciple que Jésus aimait — celui qui reposa à la Cène sur sa poitrine et lui dit : Seigneur, quel est celui qui vous trahira ? — Pierre donc, ayant vu ce disciple, dit à Jésus... » A l'exemple de l'évangéliste, il ne craint pas de multiplier les explications secondaires, en petites propositions incises, introduites par la conjonction γάρ, « car : » Pierre mit sa tunique, « car il était nu[1] : » les autres disciples vinrent avec le bateau, « car ils n'étaient pas éloignés de terre, mais à deux cents coudées environ[2]. »

D'autres fois, ce sont de courtes réflexions, en guise de commentaire. Ainsi, au verset 19 : « Or il dit cela pour indiquer par quelle mort il (Pierre) devait glorifier Dieu, » passage qui a de multiples parallèles dans le corps de l'Évangile[3]. Ou bien, c'est une même façon de préciser ou de souligner une chose, par l'exclusion de la chose contraire ou d'une interprétation erronée.

[1] Jean, xxi, 7 ; cf. iv, 44, 45 ; vii, 5, 39 : xix. 31.

[2] Jean, xxi, 8 ; cf. xi, 18 : « Béthanie était près de Jérusalem, à quinze stades environ. »

[3] Cf. Jean, ii, 21 ; vi, 6, 72 ; vii, 39 ; viii, 6 ; xi, 13, 51 ; xii, 6, 33 : « Or il dit cela pour indiquer de quelle mort il mourrait. »

Ainsi, cette rectification de la parole qui a cours au sujet du bien-aimé : « Or, Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais[1]..., » à comparer avec des passages de l'Évangile, tels que celui-ci : « Or, il (Caïphe) ne dit pas cela de lui-même, mais[2]..., » ou cet autre : « Or, il (Judas) dit cela, non parce qu'il avait souci des pauvres, mais[3]..., » et d'autres analogues.

Enfin, l'auteur de l'appendice a la même manière de clore un épisode en en rappelant brièvement l'objet et la place précise, sous forme de coup d'œil rétrospectif. Ainsi, après avoir annoncé, au début du récit de la pêche miraculeuse, qu'il s'agissait d'une manifestation nouvelle du Christ ressuscité, prend-il soin de préciser, à la fin du récit, que ce fut la troisième apparition de Jésus à ses disciples[4]. Pareillement, l'auteur de l'Évangile, après l'épisode du changement de l'eau en vin, souligne que ce fut le premier miracle de Jésus à Cana de Galilée[5] ; après la guérison du fils du gouverneur, que ce fut un second miracle[6] ; après le discours sur le pain de vie, que ce discours fut prononcé dans la synagogue de Capharnaüm[7], etc. De ces habitudes de précision vient la fréquence toute johannique du pronom démonstratif οὗτος, « celui-là, » se référant à l'objet dont on vient de parler[8]. Rien de plus conforme à la manière du quatrième Évangile et des Épîtres johanniques que cette conclusion de l'appendice : « Celui-là est le disciple qui rend témoignage de ces choses[9]... »

[1] Jean, XXI, 23 ; cf. 8, cité ci-dessus : « Ils n'étaient pas éloignés de terre, mais »
[2] Jean, XI, 51.
[3] Jean, XII, 6 ; cf. XI, 30 ; XII, 16 ; XIII, 18. Comparer également les réflexions : II, 21 ; VI, 6 ; VII 1.
[4] Jean, XXI, 14.
[5] Jean, II, 11.
[6] Jean, IV, 54.
[7] Jean, VI, 60.
[8] Jean, XXI, 1, 21, 24. Cf. I, 28 : VIII, 20 ; X, 6, 18 ; XII, 36, 41 ; XIV, 25 ; XV, 11, 17 ; XVI, 1, 4 ; XVII, 1.
[9] Jean, XXI, 24.

En résumé, notre appendice, étudié minutieusement au point de vue de la langue et du procédé littéraire, offre tout un ensemble de traits qui s'accordent exactement avec le style du quatrième Évangile, sans que l'on puisse rien signaler qui trahisse véritablement une autre main.

M. Loisy[1], comme MM. J. Réville et Schmiedel[2], pense à une imitation du style johannique. Cela est tout à fait insuffisant. A la rigueur, on pourrait concevoir qu'un rédacteur postérieur ait composé la conclusion de XXI, 24-25, en s'inspirant de XX, 30-31; on comprendrait encore qu'il ait pu s'approprier telle ou telle formule, comme le double *Amen* ou le « Simon, fils de Jean » ; mais, qu'il faille attribuer à une imitation réfléchie, ou à je ne sais quelle parenté de génie littéraire, ces accords si multiples et si complexes, dans le choix des expressions, dans la spécialité des formules, dans la liaison des mots et des phrases, dans la manière générale et les procédés particuliers d'exposition, cela paraît, non seulement invraisemblable, mais absolument impossible.

S'il est vrai qu'il y a, dans le quatrième Évangile, un style johannique, nettement caractérisé, on le trouve incontestablement, en sa forme authentique, et non simplement imité, dans notre chapitre final. Quand on songe en même temps à tout ce que nous avons trouvé *a priori* d'invraisemblance dans l'attribution d'un appendice de cette nature à un écrivain postérieur, il semble qu'ici l'on peut s'élever au-dessus des probabilités ordinaires et parler d'évidence. A n'en pas douter, l'appendice du quatrième Évangile est, dans son ensemble, du même auteur que le reste du livre.

[1] Loisy, cité ci-dessus, p. 291, note 2.

[2] J. Réville, *op. cit.*, p. 307 : « L'appendice du quatrième Évangile a été rajouté à l'écrit original par une main de même famille que l'Évangile. » Schmiedel, cité ci-dessus, p. 288. Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 575, note 4 ; *Joh. Evang.*, p. 529 ; Godet, *S. Jean*, t. I, p. 96-97 ; t. III, p. 668 sq.

Cette conclusion est approuvée de critiques nombreux et des plus considérés. Si M. H. Holtzmann[1] expose la thèse favorable à l'unité d'auteur, parallèlement à la thèse contraire, et sans se déclarer pour celle-ci, cela est déjà assez significatif. Renan, qui, dans l'appendice à sa *Vie de Jésus*, se contentait de dire : « Le chapitre XXI est une addition, mais une addition presque contemporaine, ou de l'auteur lui-même, ou de ses disciples[2], » semble s'être prononcé plus fermement dans l'*Église chrétienne :* « Il se peut, dit-il, qu'il ait été ajouté par l'auteur même de l'Évangile ; la provenance du moins est bien la même[3]. » M. von Soden[4] traite avec assurance le dernier chapitre comme du même auteur que les premiers. « Le chapitre XXI, dit également M. Harnack, n'accuse pas une autre main que les chapitres I-XX. » « Le style est, en nombre d'endroits et jusque dans les détails, le même que dans ces chapitres[5]. »

Particulièrement motivé est le jugement de M. Jülicher : « Le chapitre XXI, dit ce critique, répond entièrement, pour l'attitude d'esprit, le ton et le vocabulaire, au reste de l'Évangile. Il faudrait que le disciple, qui est supposé avoir ajouté ce supplément, se fût efforcé d'entrer dans la mentalité de son maître d'une façon véritablement merveilleuse[6]. »

Un autre critique, opposé à l'authenticité johannique, M. Wernle, écrivait encore plus récemment : « On a supposé que le chapitre XXI venait d'un autre auteur qui aurait mis la dernière main à l'œuvre du disciple bien-aimé, mort dans l'intervalle. Mais alors, il est très surprenant que cet appendice décèle, pour le

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 534, cf. p. 537 : « Cette addition est de l'auteur lui-même ou de son école. »

[3] Id., *L'Église chrétienne*, p. 81.

[4] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 219.

[5] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 676 et note 4.

[6] Jülicner, *Einl.*, p. 394.

style et la manière, tout à fait le même auteur que le reste de l'Évangile, et que, d'autre part, le témoignage présenté à la première personne du pluriel nous atteste expressément que le disciple bien-aimé « a écrit ces choses », c'est-à-dire le chapitre XXI comme le reste. Il n'y a donc pas à distinguer deux écrivains, l'un primitif, l'autre postérieur, mais ce doit être l'autorité du disciple bien-aimé, et auteur du tout, qui est ainsi garantie par l'autorité du « Nous » final[1]. »

De telles appréciations confirment bien la conclusion à laquelle nous nous sommes arrêtés, et que nous pouvons tenir pour pleinement assurée[2].

***

Mais, si le dernier chapitre est à attribuer au même auteur que le reste de l'Évangile, c'est donc l'évangéliste lui-même qui nous présente, au verset 24, le disciple aimé de Jésus comme l'auteur du livre, par conséquent qui s'identifie personnellement à ce disciple bien-aimé.

Pour échapper à cette conclusion, il serait nécessaire de détacher le verset 24 du reste du chapitre, et, tout en maintenant que l'ensemble du morceau est bien du même auteur que l'Évangile, d'attribuer néanmoins le verset en question à un interpolateur postérieur.

C'est à cette hypothèse que se sont résolus quelques rares critiques. Ainsi M. Harnack, partant de ce principe que la mort du disciple bien-aimé, censé l'auteur du livre, est supposée dans les versets qui précèdent immédiatement, et constatant que le verset 24 contien

[1] Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, p. 14.

[2] Avec Zahn, *Einl.*, t. II, p. 486, 496 ; Cornely, *Introd.*, t. III, p. 236; Knabenbauer, *In Joan.*, p. 24 : Calmes, *S. Jean*, p. 34 : « L'examen interne porte à croire que les documents qui constituent ce dernier chapitre (2-13 et 15-23) sont de la même main que le reste du livre. » Cf. p. 468.

une proposition à la première personne du pluriel, conclut que le verset ne peut avoir été écrit par le disciple en question ; comme, d'autre part, il n'est pas vraisemblable que l'évangéliste lui-même se soit identifié à ce disciple supposé déjà mort, il conjecture que la notice a été introduite après coup par les presbytres d'Éphèse[1].

Le P. Calmes adopte la même hypothèse et pour les mêmes raisons, avec cette différence qu'il déclare également addition postérieure le verset 25, et qu'il estime néanmoins justifiée l'attestation du verset 24. A son sens, en effet, le disciple bien-aimé, auteur de l'Évangile, aurait réellement mis par écrit, mais sur une feuille détachée, non destinée à faire partie de l'ouvrage, le fond de la narration, contenue en ce dernier chapitre[2]. Après sa mort, un de ses disciples aurait ajouté le document comme appendice à l'Évangile, moyennant l'insertion de quelques versets destinés à la soudure littéraire[3].

D'après M. von Soden, le verset 24 appartiendrait à l'œuvre primitive, sauf la partie qui vise expressément la composition de l'ouvrage; les mots : « et qui a écrit ces choses, » auraient été interpolés par l'écrivain qui ajouta également le verset 25; l'Évangile original aurait donc contenu simplement : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses ; et nous savons que son témoignage est vrai[4]. »

Cependant, la grande majorité des critiques se refuse à mutiler ainsi notre morceau. Tout d'abord, l'hypothèse émise par le P. Calmes paraît tout à fait inadmissible. Elle obligerait à supposer que l'auteur du quatrième Évangile, après avoir composé son ouvrage,

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 676 sq. Cf. ci-dessus, p. 199.
[2] Versets 2-13 et 15-23.
[3] Versets 1, 14, 24-25; Calmes, *S. Jean*, p. 34, 470 sq.
[4] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 219.

aurait également rédigé, dans le même style, le même esprit, la même manière, un récit qui s'adapte fort bien à son Évangile, et qu'il aurait néanmoins laissé sur une feuille détachée. La supposition est déjà très invraisemblable.

D'autre part, il faudrait admettre que l'évangéliste aurait mis par écrit précisément ce qui concerne sa destinée personnelle et la déclaration du Seigneur à son sujet; ce seraient même, d'après le P. Calmes, les termes exprès de cette déclaration que viserait l'attestation : « qui a écrit *ces choses.* » Mais, dans ce cas, ce n'est pas seulement la parole de Jésus qu'a dû consigner le disciple : il a dû rectifier aussi par écrit la fausse interprétation qu'en donnaient les frères, et l'expliquer suivant la teneur du verset 23. Ce verset, en effet, est inséparable du verset 22, auquel il se relie étroitement. Il est très remarquable d'ailleurs que la réflexion du verset 23, expliquant la parole du Sauveur au bien-aimé, correspond exactement à celle du verset 19, qui commente la déclaration faite à Simon Pierre, et que l'une et l'autre offrent, dans la manière et dans les expressions, un cachet johannique spécial.

En particulier, comme nous l'avons déjà vu[1], le verset 23 contient manifestement une de ces explications correctives que l'évangéliste a multipliées à travers son ouvrage. Et c'est encore la caractéristique du style johannique qui se retrouve, soit dans le οὖν de 23[a], soit dans le présent ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει[2], soit dans le καὶ, employé pour « mais », qui relie si curieusement le correctif à la déclaration[3]. Il est impossible qu'un presbytre d'Éphèse ait reproduit à ce point de délicatesse le style de l'évangéliste.

Mais, si c'est le disciple bien-aimé qui a rectifié de

[1] Ci-dessus, p. 318.
[2] Cf. Jean, XXI, 4 ; XX, 14 ; IV, 1.
[3] Cf. ci-dessus, p. 315, note 8.

son vivant et par écrit la déclaration de Jésus, il devient bien inutile de recourir, pour l'addition de notre document au reste de l'Évangile, à un rédacteur postérieur. Contre une telle supposition, d'ailleurs, resterait toujours cette difficulté considérable, qu'un disciple ait assez respecté l'œuvre de son maître pour y maintenir la première conclusion, et, d'autre part, l'ait respectée assez peu pour le pourvoir d'une conclusion nouvelle, et qui veut paraître authentique[1].

On ne peut donc faire l'hypothèse que l'évangéliste ait simplement écrit le fond narratif du chapitre final à l'état de fragment isolé. De l'aveu de MM. Harnack et von Soden, l'appendice a été composé, par le même auteur que l'œuvre principale, dans l'intention expresse de compléter l'Évangile.

Or, ce point admis, il ne semble pas que l'on puisse détacher de ce chapitre l'un ou l'autre des derniers versets.

Tout d'abord, on ne peut songer à en retrancher ce qui concerne la destinée finale du disciple bien-

[1] Cf. ci-dessus, p. 292. M. Loisy, *op. cit.*, p. 951, affirme gratuitement que le rédacteur « n'a rien trouvé de mieux que de copier en la modifiant la conclusion du livre primitif ». Le critique glisse légèrement sur le οἶμαι du verset 25, et se contente de dire que l'écrivain, tout en « tenant la plume au nom des autres », « dit *je pense* en son nom personnel. » — Mais il s'agit encore d'expliquer pourquoi cette affirmation de son sentiment propre sur un tel sujet. — De son côté, le P. Calmes, *op. cit.*, p. 466, se borne à déclarer : « On est surpris de la tournure particulière de cette phrase et surtout du singulier οἶμαι, je pense. » « Il faut reconnaître que c'est l'expression d'un sentiment purement subjectif chez celui qui écrit, tandis que le verset précédent, où nous lisons le pluriel οἴδαμεν, contient une affirmation collective. » — Mais pourquoi précisément cette expression d'un sentiment purement subjectif sur l'objet en question, sinon parce que le rédacteur s'identifie au disciple bien aimé, auteur de l'Evangile. Seul, en effet, le témoin oculaire de Jésus, et non un presbytre de son entourage, paraît avoir eu qualité pour apprécier en son nom propre le grand nombre des miracles accomplis par le Christ.

aimé. M. Harnack en convient sans peine. « Il est impossible, dit-il, d'enlever les versets 20-23 du chapitre XXI. » « Ce morceau est même, conjointement avec la déclaration faite à Pierre, le but de tout le chapitre[1]. »

Or, on ne peut pas davantage concevoir que l'appendice ait fini brusquement sur ces mots : « Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait point, mais : Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » M. H. Holtzmann dit fort bien : « Un récit prolongé et soutenu ne peut absolument pas se clore par une notice corrective aussi sèche que celle de XXI, 23[2]. » Et M. Schmiedel : « Privé des versets qui le terminent, le chapitre XXI, 1-23, serait demeuré sans aucune sorte de conclusion[3]. »

Mais alors, peut-on imaginer que cette conclusion se serait primitivement composée de l'un seulement des versets 24-25, à l'exclusion de l'autre ? Cette supposition est contredite par le fait que les deux versets en question sont formulés, l'un à la première personne du singulier, l'autre à la première personne du pluriel. On ne comprendrait pas, en effet, qu'un écrivain postérieur, mettant la dernière main à l'Évangile, ait eu la pensée étrange d'ajouter une réflexion à la première personne du singulier, si l'écrit finissait par le pluriel du verset 24, ou d'intercaler une attestation à la première personne du pluriel, si, immédiatement à la suite, l'Évangile se terminait par une réflexion de l'auteur au singulier.

Pour ce qui regarde en particulier le verset 24, sans

[1] Harnack, *Chronol.*, t I, p. 676, et note 2.

[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455.

[3] Schmiedel, art. *John*, col. 2543. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 307, note 1 : « Il est clair que le morceau rajouté et qui, dans cette hypothèse, devait clore l'ouvrage, ne pouvait pas se terminer sur le point d'interrogation du verset 23. Le verset 24 est, au contraire, la seule raison d'être de tout l'appendice. »

aller jusqu'à prétendre, avec M. J. Réville, que ce verset est « la seule raison d'être de tout l'appendice »[1], il est cependant certain qu'il est étroitement apparenté, pour la forme, au style de l'Évangile, et que non moins johannique est la manière dont il se rattache au morceau antérieur[2]. « Le verset 24, dit M. H. Holtzmann, paraît écrit d'un seul trait avec ce qui précède[3]. » C'est la pensée de M. Jülicher[4], comme de M. Schmiedel et de M. Loisy[5].

Quant à enlever du verset 24 les seuls mots : « et qui a écrit ces choses, » c'est un procédé d'élimination par trop sommaire et tout à fait gratuit. Comment d'ailleurs concevoir qu'un écrivain postérieur ait imaginé de présenter le disciple bien-aimé comme rédacteur direct de l'Évangile, le dernier chapitre y compris, au moyen d'une notice qui distinguerait nettement ce disciple du rédacteur final et ferait même allusion à sa mort survenue ? Pareille audace, ou pareille maladresse, ne paraît pas pouvoir se comprendre, dès lors qu'il faut admettre que l'Évangile a été publié, avec cette notice, dans le milieu même où le personnage visé était bien connu[6].

M. Harnack n'est pas sans se rendre compte de l'invraisemblance, et il avoue ingénuement : « Ceux qui ont ajouté le verset 24 n'ont pas réfléchi, ou n'ont pas vu, que la mort du fils de Zébédée était insinuée dans le verset 23. Ils n'ont songé qu'à certifier, par une sorte de note marginale, que tout l'Évangile avait été

[1] J. Réville, cité ci-dessus. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132.
[2] Cf. ci-dessus, p. 316, 318.
[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455.
[4] Jülicher, *Einl.*, p. 312.
[5] Schmiedel, art. *John*, col. 2543 : Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 949. Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 466 : « On ne saurait nier que le verset 24 est intimement uni aux versets qui précèdent ; la liaison est à la fois logique et grammaticale. D'autre part, cette phrase constitue, avec celle du verset suivant, une sorte de conclusion. »
[6] Cf. ci-dessus, p. 67, 199, 201.

écrit par l'apôtre, et pour cela ont glissé au verset 24 leur attestation, que le verset 23 contredit. Comment a-t-on pu ne pas s'apercevoir de la chose, ou ne pas s'inscrire en faux contre elle ? C'est pour moi une énigme[1]. »

Les diverses tentatives par lesquelles on prétend enlever au quatrième évangéliste le verset où est attestée son identification avec le disciple bien-aimé, paraissent donc condamnées, comme fondées sur l'arbitraire, et entraînant de graves invraisemblances, sinon de véritables impossibilités. « Le chapitre additionnel tout entier, dit M. H. Holtzmann, a dû couler d'une seule et même plume[2]. » « Les versets 24 et 25 eux-mêmes, dit M. Jülicher, ne sont pas d'une autre main[3]. »

Ainsi, tout nous invite à attribuer à l'auteur même de l'Évangile le verset en question[4].

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I. p. 677.

[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455.

[3] Jülicher, *loc. cit.* L'intégrité absolue de ce dernier chapitre est posée en principe par les critiques qui l'attribuent à un auteur différent de l'évangéliste, comme MM. Schmiedel, J. Réville, Loisy, cités ci-dessus, p. 286 sq.

[4] D'après M. Jülicher, *loc. cit.*, le chapitre XXI ne serait pas à considérer véritablement comme un appendice ; le passage XX, 30-31, n'aurait pas été destiné par l'auteur à servir de conclusion à l'Évangile primitif : ce serait plutôt, à l'exemple de XIX, 35, une sorte de réflexion intercalée dans le corps du récit, pareille à cette sentence des Synoptiques et de l'Apocalypse : « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! » — Mais cette supposition n'est pas nécessaire. On peut très bien envisager le chapitre XXI comme un appendice à l'Évangile, et le croire néanmoins du même auteur. Celui-ci, une fois son ouvrage terminé et conclu, a pu vouloir le compléter par de nouveaux récits, reliés d'une façon précise à l'histoire précédente, et pourvus d'une autre conclusion. Le maintien de la conclusion primitive s'explique très naturellement si l'évangéliste rédigeait son récit complémentaire sur le même rouleau de papyrus ou de parchemin qui contenait déjà son Évangile. M. Loisy, *op. cit.*, p. 936, note 1, suggère une explication analogue à l'appui d'une conjecture, d'ailleurs fort improbable, à savoir que le rédacteur final aurait abrégé, dans XXI, 9-13, un document

D'autre part, rien ne nous en empêche. On peut croire, en effet, que le verset 23 ne fait pas nécessairement allusion au trépas du disciple bien-aimé. Il est certain que le texte n'affirme pas en termes exprès la mort déjà survenue, mais l'envisage au contraire dans le futur. L'interpréter comme visant le fait accompli n'est donc qu'une simple hypothèse. Or, si Jésus avait réellement adressé au disciple bien-aimé la déclaration que l'on rapporte, si le rapprochement avec l'annonce faite à saint Pierre avait pu donner lieu à l'interprétation excessive qui eut cours parmi les frères[1], on peut parfaitement comprendre que le bien-aimé ait tenu à rétablir lui-même dans sa teneur exacte la parole du Seigneur. Seul, semble-t-il, il était capable de faire cette rectification, et la réserve avec laquelle elle est présentée lui convient beaucoup mieux qu'à un auteur écrivant après l'événement. Qu'est-ce qui aurait retenu un écrivain postérieur de faire expressément allusion au fait survenu ?

Il faudrait supposer qu'en employant un langage si discret, cet écrivain aurait voulu donner aux lecteurs l'impression que la rectification était fournie du vivant du disciple bien-aimé. M. Loisy paraît en venir à cette hypothèse. « Certes, dit-il, il en coûte au rédacteur d'avouer que le disciple est mort, et il ne le dit pas en termes exprès, mais il le laisse suffisamment entendre. Il s'exprime de telle sorte qu'il a

primitif où le repas, qu'il veut interpréter comme un mémorial de l'Eucharistie, aurait tenu plus d'importance. « On peut supposer, dit-il, que les conditions matérielles de la rédaction commandaient ces omissions, l'espace libre qui restait pour l'appendice, à la fin du rouleau où l'Évangile était écrit, n'étant pas considérable. » Cette hypothèse sert beaucoup mieux à expliquer que l'auteur n'ait pas intercalé le chapitre complémentaire à la suite de l'histoire antérieure, mais seulement après sa conclusion, sauf à lui donner une conclusion nouvelle.

[1] Peut-être les disciples, auditeurs de l'une et de l'autre déclaration, peut-être aussi les chrétiens d'Asie, impressionnés par ce souvenir et par l'extraordinaire longévité de saint Jean.

presque l'air de vouloir faire prendre le change au lecteur sur le fait qu'il n'ose ni ne peut dissimuler[1]. » C'est avouer que le passage n'exprime pas clairement que le disciple soit déjà mort, mais est tel qu'il paraît le supposer encore vivant. Dans ces conditions, il est infiniment préférable d'y voir, en effet, une déclaration authentique du bien-aimé[2].

Si le verset 23 peut se comprendre sous la plume de ce disciple, rien donc, de ce côté, ne s'oppose à l'identification de l'auteur de l'Évangile avec lui.

La manière dont le verset 24 parle du disciple en question, et la forme plurielle de l'attestation qui concerne son témoignage, ne font pas davantage de difficulté. Que l'évangéliste ait pu se mettre en scène d'une façon objective et se présenter comme « le disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites », c'est ce qui se conçoit d'abord aisément. L'écrivain se place par la pensée en face des fidèles auxquels s'adresse son ouvrage, et il se présente à eux comme celui qu'ils ont accoutumé de nommer et d'entendre nommer le disciple aimé de Jésus. Le procédé littéraire n'est pas sans exemple[3], et nous verrons précisément bientôt qu'il se retrouve d'une façon formelle au chapitre XIX, verset 35, de l'Évangile.

D'autre part, le pluriel « nous savons », suivi immédiatement du singulier « je pense », doit beaucoup plutôt être entendu de l'évangéliste lui-même que d'un rédacteur tenant la plume au nom d'une collectivité[4]. C'est ainsi que l'auteur des Épîtres, lequel n'est pas autre que notre évangéliste, ne craint pas

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 949.

[2] Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 387 ; Van Hoonacker, *art. cit.*, dans la *Revue bibl.*, 1900, p. 230.

[3] Un cas analogue se rencontre dans II Cor., XII, 2 sq., sous la plume de saint Paul.

[4] M. Loisy, *op. cit.*, p. 124-125, voit dans le pluriel du verset 24 : « le groupe chrétien qui s'est chargé de répandre le livre dans les communautés, » « les éditeurs du quatrième Evangile, » « l'école

de s'exprimer parfois au pluriel, particulièrement lorsqu'il s'envisage comme faisant partie du corps des disciples, témoins oculaires du Christ, ou qu'il s'associe par la pensée ceux qui forment son entourage et constituent une même personne morale avec lui[1].

Dans l'Évangile même, il est un passage où l'auteur paraît bien se désigner personnellement à la première personne du pluriel. C'est au chapitre I, verset 14 : « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et *nous avons* vu sa gloire. » La gloire du Verbe incarné, dit M. Loisy, c'est « la gloire du Verbe en tant qu'elle s'est manifestée dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ »[2]. Ceux qui ont vu cette gloire, sont donc « les témoins de Jésus »[3]. L'évangéliste se déclare sûrement de ce nombre[4].

johannique ; » cf. *ibid.*, p. 950 ; et, dans le singulier du verset 25 : « le rédacteur qui tenait la plume au nom des autres » (p. 951). C'est aussi la pensée du P. Calmes, *op. cit.*, p. 472. — Mais il paraît un peu étrange qu'un rédacteur parle d'abord au nom de la collectivité à laquelle il sert de secrétaire, puis tout à coup s'exprime en son propre nom, et sur une question au sujet de laquelle il n'était pas plus qualifié que les autres pour donner une appréciation personnelle. M. Zahn. *Einl.*, t. II, p. 488, fait rédiger le verset 24 par l'entourage de l'apôtre, avant sa mort. Godet, *S. Jean*, t. I, p. 245, 288, semble incliner vers la même hypothèse. Mais la supposition reste toujours invraisemblable, étant donné le singulier qui suit immédiatement.

[1] Voir ci-dessus, p. 279 sq.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 188.

[3] Id., *ibid.* Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 124.

[4] On ne peut soutenir, avec M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 101, que le « nous » désigne « les hommes en général », ni, avec MM. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 676, et von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 219, 220, qu'il s'agit d'une simple « vision métaphorique ». De l'aveu de la plupart des critiques, l'auteur prétend se donner pour contemporain et témoin de Jésus. « Il est clair d'abord, écrivait Renan, *Vie de Jésus*, p. 537, que l'auteur veut se faire passer pour un témoin oculaire des faits évangéliques. » « Il est probable, dit M. H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455, que l'Évangile se présente comme écrit au nom de tous les apôtres. » M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1794, pense également que « Jean écrit, au nom de témoins oculaires, ce qu'ils ont ensemble contemplé ». « La

Comme, d'autre part, il est peu probable que, par ce pluriel, il entende s'exprimer au nom d'un groupe survivant de disciples du Sauveur[1], il faut penser qu'il parle uniquement en son nom propre, tout en s'unissant peut-être, d'une façon idéale et mystique, au reste des témoins disparus[2]. Il est remarquable que, dans les discours mêmes du Christ johannique, se trouve parfois un semblable mélange de singulier et de pluriel[3].

En tout cas, le pluriel des Épîtres est sûrement équivalent du singulier auquel il se trouve mélangé. Si donc l'auteur a pu écrire en parlant en son nom personnel : « ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons[4], » « nous aussi nous rendons témoignage » et « notre témoignage est vrai »[5], le même auteur peut bien écrire : « nous savons, » pour « je sais » et tous ici savent avec moi, « que le témoignage de ce disciple est vrai. »

M. J. Réville semble approuver, pour sa part, cette interprétation lorsqu'il écrit : « On remarquera ce « nous savons », οἴδαμεν, au pluriel, tout comme

première Épître, I, 1-4, aussi bien que l'Évangile, I, 14, dit, à son tour, M. Jülicher, *Einl.*, p. 325, réclament sûrement pour leur auteur les qualités de témoin oculaire relativement au contenu de l'histoire évangélique. » C'est aussi le sentiment de M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 187 : « L'évangéliste, dit ce critique, parle comme un témoin oculaire de la vie de Jésus, et les personnes qu'il s'associe doivent être dans les mêmes conditions. » Le P. Calmes, *S. Jean*, p. 123, écrit pareillement : « C'est la génération contemporaine du Sauveur que l'évangéliste a en vue, en disant que le Logos habita parmi nous ; mais les mots qui suivent : « et nous contemplâmes sa gloire, » ont une portée plus restreinte et ne peuvent convenir qu'aux disciples de Jésus, témoins de sa prédication et de ses œuvres. »

[1] Malgré ce que pensent plusieurs des critiques cités.

[2] Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 560 et note 1 : *Joh. Evang.*, p. 53 ; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 83.

[3] Jean, III, 11 ; IX, 4. Cf. Matth., III, 15.

[4] I Jean, I, 3.

[5] III Jean, 12.

dans le prologue de I Jean. C'est bien le style de l'école mystique d'où sont sortis les écrits johanniques[1]. »

« Une construction logique aussi singulière, dit M. Loisy, ne pourrait être admise par conjecture que si le chapitre entier ne donnait lieu à aucun doute. Mais puisque ce chapitre n'a pas été rédigé par l'auteur de l'Évangile, puisque la mort du disciple bien-aimé, qui est présenté comme auteur, est supposée dans les versets précédents, il n'y a pas la moindre raison d'écarter le sens naturel du passage et de contester que le disciple dont on exalte le témoignage soit une personne absolument distincte du groupe qui recommande son écrit[2]. »

M. Loisy reconnaît donc que la construction logique, pour singulière qu'elle soit, est néanmoins possible et que son admission dépend de l'idée que l'on doit se faire du reste du chapitre. Il est en effet raisonnable de partir des faits plus certains et de soumettre à leur lumière ceux qui sont plus obscurs. Or, précisément, nous avons pu établir avec assurance que le chapitre, formant un tout indivisible, était de la même main que l'Évangile. C'est cette certitude fondamentale qui doit servir de point de départ et éclairer les détails équivoques ou incertains. Or, une fois posé que le dernier chapitre est du même auteur que le reste de l'Évangile, nous sommes conduits logiquement à admettre que l'évangéliste, au verset 24, s'est lui-même identifié au disciple bien-aimé, et que par conséquent, au verset 23, il n'a point supposé déjà survenue la mort de ce disciple.

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 308, note 2 : « Il est possible que la légende rapportée par le fragment de Muratori ait eu pour origine le pluriel οἴδαμεν du verset 24. Cela prouverait que les auteurs de la légende n'ont pas compris *la terminologie johannique.* » Cf. Schanz, *Heil. Joh.*, p. 591 ; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 589.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 951.

Il est certes très significatif que notre conclusion soit en somme acceptée, malgré quelques divergences, par des critiques tels que M. H. Holtzmann et M. Jülicher.

D'après M. H. Holtzmann, l'auteur de l'appendice, qui peut être également l'auteur de l'Évangile, entend faire passer le livre comme rédigé par le disciple bien-aimé au nom de tous les apôtres, et c'est pourquoi il parle, à la fois, à la première personne du singulier, comme étant lui-même ce disciple, et à la première personne du pluriel, en associant à la conscience qu'il a de sa véracité celle des autres apôtres qui garantissent son œuvre[1]. D'après M. Jülicher, c'est bien l'évangéliste lui-même qui, à l'effet de renforcer la valeur de son écrit, le prétend composé directement par le disciple bien-aimé, et garanti par les autres disciples, comme lui témoins oculaires[2].

Nous aurons à examiner ci-après dans quelle mesure l'on peut supposer que l'auteur de l'Évangile aurait usé de fiction et ne serait pas réellement ce qu'il prétend être. Ce qu'il faut pour le moment retenir, comme conclusion ferme de notre précédente étude, c'est que c'est bien l'évangéliste lui-même qui, dans l'appendice, se donne pour identique au disciple bien-aimé[3].

2. *Au chapitre* XIX, 35.

Cette conclusion trouve une confirmation péremptoire dans l'attestation qu'offre le corps même de l'Évangile, au chapitre XIX, verset 35.

Après l'épisode du coup de lance qui ouvrit le côté de Jésus en croix, nous lisons, en effet, ces mots :

[1] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455 ; *Evang. Joh.*, p. 229-230.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 325, 338.
[3] Cf Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 589-590; Fillion, *S. Jean*, p. 387.

« Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit la vérité, afin que, vous aussi, vous croyiez. » Ce témoin, de l'avis général des interprètes, ne peut être que le disciple bien-aimé, mentionné au verset 26, comme s'étant trouvé près de la croix du Sauveur en compagnie de sa mère. Or, à la forme particulière que revêt la remarque de l'évangéliste, on peut se rendre compte, d'une façon très sûre, qu'il s'identifie à ce disciple.

Quelques critiques ont essayé vainement de le contester. D'après MM. Harnack et von Soden[1], il faudrait voir dans le texte en question deux personnalités distinctes, celle de l'évangéliste qui tient la parole, et celle du disciple témoin, dont il fait valoir l'autorité. M. J. Réville va jusqu'à dire : « Si jamais écrivain a clairement énoncé qu'il invoque le témoignage d'un autre que lui-même, c'est bien dans cette déclaration. » A son sens, « l'emploi du parfait μεμαρτύρηκεν et du pronom ἐκεῖνος est décisif[2]. » Le P. Calmes croit pouvoir se ranger également à cette hypothèse, mais en regardant le verset en question comme « ajouté après coup », avec le dernier chapitre, « juste au moment de la publication par les disciples de l'apôtre[3]. »

Une telle interprétation cependant ne tient pas devant l'examen impartial et tranquille des faits.

On n'a d'abord pas le moindre motif de songer pour notre verset à une interpolation d'éditeur. Le dernier chapitre, nous l'avons vu, est de la même main que le corps de l'Évangile. Or il est certain qu'il y a une relation étroite entre notre passage et le verset XXI, 24. Si celui-ci est de l'évangéliste, l'autre qui lui cor-

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675 : von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 218. Cf. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 516.

[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 313.

[3] Calmes, *S. Jean*, p. 40, cf. p. 443

respond doit l'être pareillement. Si l'on n'est pas fondé à supposer un auteur différent pour l'appendice, on l'est beaucoup moins encore pour un passage qui fait partie du livre lui-même.

Ce passage, d'ailleurs, présente la caractéristique très nette du style johannique, et en des détails qu'on ne peut raisonnablement mettre sur le compte d'une simple imitation. Non seulement nous y trouvons exprimée, comme dans le verset de l'appendice, XXI, 24, l'idée de témoignage rendu et garanti vrai, telle qu'elle est présentée dans les Épitres johanniques[1], mais c'est la manière, si habituelle à l'évangéliste, d'amorcer chaque proposition nouvelle par la conjonction καί, « et. » C'est surtout la même façon de relier immédiatement à l'expression de ce témoignage l'intention dans laquelle il est exprimé ; rien de plus sensible que l'analogie de cette formule : « celui qui l'a vu en a rendu témoignage... afin que, vous aussi, vous croyiez, » avec cette première conclusion du livre : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu[2], » ou cette déclaration de la première Épitre : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que, vous aussi, vous soyez en communion avec nous[3]. »

Enfin, notre verset est supposé nécessairement par le contexte. L'évangéliste, en effet, toutes les fois qu'il note, à propos d'un épisode, l'accomplissement d'une prophétie, relie uniformément son observation au fait par la formule : « afin que s'accomplît la parole » ou « l'Écriture »[4]. Ici, au contraire, la remarque est introduite par ces mots : « Car ces choses arrivèrent, afin que l'Écriture fût accomplie. » Or, cette formule ne peut pas se relier immédiatement

[1] I Jean, IV, 14 ; V, 7-11 ; III Jean, 12.
[2] Jean, XX, 31 ; cf. VI, 29 ; XIII, 19 ; XVI, 4, 33.
[3] I Jean, I, 3 : cf. I, 4 ; II, 1 ; V, 13.
[4] Jean, XII, 38 ; XVIII, 9, 32 ; XIX, 24.

au verset 34, qui raconte l'épisode du coup de lance ; à en juger par tous les passages analogues, l'évangéliste n'aurait pas introduit la reprise : « ces choses arrivèrent; » le « car » n'a de sens que s'il fournit la raison de la foi dont il vient d'être parlé : l'épisode a efficacité pour fonder la croyance, parce qu'il s'est réalisé en accomplissement de l'Écriture.

De toute manière donc l'on est pleinement assuré que l'attestation du passage XIX, 35, est bien fournie par l'auteur de l'Évangile. Or, on ne peut davantage mettre en doute que cet auteur ne s'y identifie au disciple bien-aimé.

D'un côté, en effet, il est certain que rien ne s'y oppose véritablement. L'emploi de la troisième personne peut se comprendre de la part d'un auteur qui s'objective dans le personnage de son récit ; à se placer dans cette hypothèse, l'auteur a fort bien pu désigner ce personnage par le pronom démonstratif, dont il se sert très habituellement, ἐκεῖνος, « celui-là[1] ; » et la preuve c'est que, au chapitre IX, 37, nous trouvons ce même pronom dans la bouche de Jésus, s'objectivant lui-même. « Qui est ce (Fils de l'homme), Seigneur, lui demande l'aveugle-né, afin que je croie en lui ? » Jésus lui répond : « Tu l'as vu et celui qui parle avec toi, c'est celui-là (ἐκεῖνος). » De même, le parfait

[1] D'après M. Zahn, *Einl.*, t. II, p. 474, et M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1809, note 3, ἐκεῖνος désignerait le Christ ; d'après M. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 219, il viserait un disciple, garant de l'évangéliste, mort maintenant. Mais, observe justement M. Loisy, *op. cit.*, p. 890 : « Celui qui « sait qu'il dit la « vérité » ne peut pas être une tierce personne sachant que l'évangéliste dit vrai, surtout si la personne en question n'est plus de ce monde, une telle garantie étant nulle pour le lecteur. » « La personnalité de ce garant, si c'est un apôtre ou Jésus lui-même, devrait être nettement marquée. » « La façon la plus naturelle d'entendre ce passage est évidemment de prendre pour un seul et même individu « celui qui a vu » et « celui qui sait qu'il dit la vérité ». L'emploi de la troisième personne est purement emphatique et n'invite pas à supposer que l'auteur cite un autre témoin que lui-même. »

μεμαρτύρηκεν peut-il s'entendre d'un témoignage que le témoin oculaire a déjà rendu et qu'il continue de rendre[1].

D'autre part, les indices positifs ne manquent pas, qui conduisent nécessairement à cette interprétation. Tout d'abord, l'on ne conçoit guère que l'évangéliste, supposé distinct du disciple dont il invoque le témoignage, se soit contenté de la simple indication : « celui qui l'a vu, » se référant à un personnage mentionné dix versets plus haut, au lieu de préciser et de mettre clairement en relief celui qui lui sert de garant.

En second lieu, la proposition : « et lui sait qu'il dit vrai, afin que, vous aussi, vous croyiez, » paraît lumineuse. L'auteur affirme que le témoin « sait qu'il dit vrai ». Or, il s'agit là d'un fait de conscience que seul peut attester le témoin lui-même ; comme l'avoue expressément M. J. Réville, « rien n'est plus essentiellement subjectif que le fait d'avoir conscience de quelque chose[2]. » Un étranger pourrait dire que le rapporteur assure déclarer la vérité, mais non précisément qu'il a conscience de ne point parler contre sa pensée. En protestant de l'état de conscience du témoin, l'évangéliste montre donc qu'il n'est autre que ce témoin lui-même. L'emploi du présent λέγει, « il dit, » venant préciser le sens du parfait μεμαρτύρηκεν, confirme pleinement cette manière de voir[3]. Ce présent

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 890, note 2 : « Le parfait μεμαρτύρηκεν s'entend du témoignage rendu par le témoin depuis qu'il a vu, et qui dure encore. »

[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 313, note 1. Chose curieuse, M. Réville prétend conclure de là que Jésus « ne s'objective pas » en XIX, 35, tandis qu'il s'objective en IX, 37. Mais, puisqu'il s'agit d'un fait « essentiellement subjectif » et que néanmoins le sujet figure à la troisième personne, la seule conclusion à tirer logiquement est que cette troisième personne est purement emphatique, équivalant en réalité à la première, et que le fait de conscience *subjectif* est simplement *objectivé*.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 890, note 3 : « L'emploi du

ne peut guère se comprendre, en effet, d'un témoin que l'auteur contemplerait en dehors de lui-même dans le passé : il s'entend au contraire à merveille, si le sujet du verbe est celui-là même qui tient la plume, et si ce que « dit » le témoin n'est pas autre chose que ce qu'écrit l'évangéliste.

Enfin, une dernière particularité achève de justifier notre exégèse. Que l'on compare ces expressions : « lui sait qu'il dit vrai, afin que, vous aussi, vous croyiez », avec la conclusion du chapitre xx, 31, que nous rappelions ci-dessus : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, » ou ces déclarations de la première Épître : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que, vous aussi, vous ayez société avec nous[1], » « Je vous ai écrit cela, afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu[2], » l'on ne peut méconnaître l'analogie étroite de ces formules. Il paraît évident que, dans notre passage comme dans les autres, l'auteur exprime le but de son propre écrit : le témoin qui dit la vérité, pour que croient les lecteurs de l'Évangile, n'est pas autre que l'évangéliste lui-même, écrivant pour former ses lecteurs à la foi.

Chacun de ces indices positifs, pris à part, est très significatif : leur réunion constitue une preuve qu'on a le droit de dire péremptoire. Les critiques qui la contestent encore sont visiblement influencés par leur opinion préalable au sujet de la provenance de l'appendice, ou par leur préjugé concernant l'origine du quatrième Évangile. Cela est très sensible dans l'argumentation générale de M. J. Réville, qui veut à tout prix enlever l'Évangile à Jean l'apôtre[3]. Cela ne l'est

présent λέγει justifie ce qui vient d'être dit [sur le sens de μεμαρτύρηκεν. »

[1] I Jean, I, 3.

[2] I Jean, v, 13.

[3] Fort suggestif est ce raisonnement de M. J. Réville, *op. cit.*,

pas moins dans celle de M. Harnack et de M. von Soden. En particulier, c'est parce que M. Harnack voit dans le Jean d'Éphèse, auteur des écrits johanniques, le simple presbytre Jean, que ce personnage ne lui paraît pas pouvoir s'identifier, dans le quatrième Évangile, avec le disciple bien-aimé. Le bien-aimé, en effet, de l'aveu de M. Harnack, n'est autre que Jean l'apôtre : il faut donc que l'évangéliste s'en distingue ; il ne peut que se référer à son témoignage, comme à la source d'où il tient ses renseignements et au garant de son Évangile[1].

Mais, si fondée est notre interprétation que les critiques les plus opposés à l'authenticité johannique sont en somme contraints de l'admettre. C'est ainsi que M. H. Holtzmann[2] reconnaît « l'analogie incontestable qui existe entre XXI, 24, et XIX, 35 ». Tout en trouvant ces passages ambigus, il pense que cette ambiguité n'est « en aucune façon fortuite », mais que l'évangéliste a dû vouloir donner l'impression de son identité avec le disciple que Jésus aimait. M. Schmiedel s'exprime en termes semblables : « Nous devons, dit-il, laisser indécis si l'auteur entend se présenter lui-même, ou quelque autre, comme le témoin oculaire. A la vérité, ce vague même semble être voulu de la

p. 314 : « L'auteur de l'appendice vise très probablement ce passage (XIX, 35), quand il dit : « Celui-ci est le disciple, etc. » (XXI, 24)... Il atteste que le disciple bien-aimé a écrit l'Évangile, non pas parce qu'il connaît l'auteur, mais parce qu'il l'a reconnu dans la déclaration de XIX, 35... En prétendant percer le mystère (car l'ouvrage était anonyme), l'auteur de l'appendice a mal interprété le passage qui lui semblait en dévoiler l'entrée. Il s'est trompé. Tant d'autres se sont trompés à sa suite qu'il est fort excusable d'avoir lu son texte sans esprit critique. » — En réalité, les critiques modernes les plus réputés ont interprété XIX, 35, exactement comme l'auteur de XXI, 24, est supposé l'avoir fait. Il semblerait qu'il n'y a à posséder « l'esprit critique » que ceux qui sont de l'avis de M. Réville.

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677, 678.

[2] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455.

part de l'écrivain... Celui-ci a très bien pu s'exprimer en termes volontairement équivoques, de façon à paraître à l'un parler du témoin oculaire comme d'un tiers, tandis qu'un autre serait porté à penser qu'il se visait personnellement[1]. »

Renan y allait plus simplement. C'est à propos de notre passage, aussi bien que de XXI, 24, qu'il écrivait : « Il est clair que l'auteur veut se faire passer pour un témoin oculaire des faits évangéliques[2]. »

Telle est aussi la pensée très nette de M. Jülicher. « Le disciple bien-aimé, dit ce critique, se confond avec le narrateur, et même dans le passage XIX, 35, où il figure à la troisième personne, il ne quitte pas son rôle d'écrivain pour passer à celui de simple garant[3]. » Au sentiment de M. Wernle, comme de M. Abbott[4], « le quatrième Évangile prétend être écrit par un disciple favori, qui approchait Jésus de plus près même que Pierre, le principal garant des Synoptiques[5]. »

Enfin, rien de plus formel que les déclarations de M. Loisy : « Ce disciple s'identifie à l'évangéliste, qui seul peut avoir conscience de dire la vérité en racontant l'histoire du coup de lance, et manifester l'intention d'affermir par ce récit la foi de ses lecteurs. » « Celui qui sollicite la foi du lecteur ne peut être que l'évangéliste, et il paraît impossible d'admettre que ce n'est pas lui qui rend témoignage et qui dit la vérité à cette fin[6]. »

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2544, 2545.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 537, cité ci-dessus, p. 330, note 4 ; cf. *L'Église chrétienne*, p. 52 : « Nul doute que l'intention du faussaire ne soit de faire croire que ce personnage mystérieux est bien l'auteur du livre ; » *ibid.*, p. 73.

[3] Jülicher, *Einl.*, p. 326.

[4] Abbott, art. *Gospels*, col. 1795.

[5] Wernle, *Anf. Relig.*, p. 456, avec références à XIX, 26 sq., 35, et XXI, 19-25. Cf. *Die Quellen des Lebens Jesu*, p. 13.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 889, 890.

Nous pouvons donc regarder comme établi, et par le passage de l'appendice, XXI, 24, et par l'attestation du livre proprement dit, XIX, 35, que l'évangéliste a réellement l'intention de s'identifier au disciple que Jésus aimait[1].

La question qui se pose maintenant est celle de la personnalité exacte de ce disciple que prétend être l'auteur de l'Évangile.

§ II. — Le disciple bien-aimé est, pour l'évangéliste, un disciple réel et un apôtre, Jean, fils de Zébédée.

1. *Le bien-aimé est un disciple réel.*

Le disciple bien-aimé apparaît, dans le quatrième Évangile, étroitement mêlé à divers épisodes de la vie du Sauveur. Il figure notamment, au milieu des apôtres, à la dernière Cène[2]; au pied de la croix, avec la mère de Jésus et Marie de Magdala[3] ; auprès du sépulcre, en compagnie de Pierre[4]. A prendre l'Évangile johannique comme un livre d'histoire, reproduisant, au même titre que les trois premiers, la vie du Sauveur, il semble bien qu'on se trouve en présence d'un individu réel, vrai disciple de Jésus[5].

Certains critiques cependant estiment que le personnage n'a d'historique que l'apparence, qu'en réalité il est une création réfléchie de l'évangéliste et un disciple idéal.

[1] Cf. B. Weiss, *Einl.*, p. 560 et note 1 ; *Evang. Joh.*, p. 513 et note 1 ; Godet, *S. Jean*, t. I, p. 286-287 ; t. III, p. 597-599 ; Reynolds, art. *John*, p. 704 ; Drummond. *Fourth Gosp.*, p. 389 sq. ; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 555 ; Fillion, *S. Jean*, p. 358 ; Van Hoonacker, dans la *Revue bibl.*, 1900, p. 230.

[2] Jean, XIII, 23.

[3] Jean, XIX, 26.

[4] Jean, XX, 2.

[5] Cf. ci-dessus, p. 145. 168. 239.

D'après M. J. Réville, « l'opinion généralement admise, » d'après laquelle le bien-aimé était l'un des compagnons réels de Jésus, serait une « erreur », et l'erreur viendrait de ce que, « pour résoudre le problème on ne s'est généralement pas placé au point de vue idéaliste, mystique et symboliste, du milieu où est né le quatrième Évangile. Pour des esprits de cette trempe, l'obligation d'identifier le disciple bien-aimé avec un apôtre historique n'existait pas, pas plus que la réalité historique matérielle n'a pour eux la moindre valeur. » Dans la pensée de l'évangéliste, le bien-aimé n'est que la représentation du « disciple idéal »; c'est « le disciple véritable », « le disciple accompli, » « le type des fidèles de la Nouvelle Alliance. » Ce « n'était aucun de ceux dont parlait la tradition. C'est un disciple anonyme, le disciple en esprit et en vérité, un personnage typique comme Nathanaël, comme la Samaritaine, comme l'aveugle-né, comme Lazare, comme tous ceux que l'évangéliste a introduits dans la tradition évangélique ». S'il est également représenté comme « témoin », « nous sommes encore ici en plein idéalisme : » ce n'est qu'un témoin spirituel et un « voyant »[1].

La même pensée est reprise et développée par M. Loisy. « Etant donné, dit ce critique, le caractère symbolique du quatrième Évangile, on ne saurait *a priori* déclarer impossible l'hypothèse d'un personnage purement typique, c'est-à-dire qui ne s'identifierait pas, dans la pensée de l'auteur, avec un apôtre de Jésus. Car le personnage pourrait être fictif à l'égard de l'histoire évangélique, et réel dans son interprétation figurée, qui est le point de vue de l'écrivain ; le disciple bien-aimé pourrait n'être ni Jean, ni Pierre, ni aucun autre disciple mentionné dans les Synoptiques ou dans les Actes, et s'identifier avec l'auteur anonyme et inconnu, en tant que celui-ci se retrou-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 316-318.

verait dans le type du parfait gnostique, témoin spirituel de Jésus[1]. »

Et c'est, en effet, à ce double symbolisme que s'arrête M. Loisy. D'une part, le disciple bien-aimé représenterait le « christianisme spirituel »[2], le « chrétien parfait selon l'idéal du quatrième Évangile », « la jeune Église[3]. » D'autre part, s'il est présent au pied de la croix, ce n'est pas comme un témoin historique, mais en qualité de « témoin spirituel ». « Il est le prophète qui a vu naître de Jésus expirant le vrai christianisme[4]. » Ainsi, conclut le critique, « rien ne prouve que ce disciple ait jamais existé ; rien n'oblige à supposer qu'il ait appartenu au collège apostolique ; rien n'invite même à penser que l'auteur ait voulu le mettre dans un rapport quelconque avec un apôtre, et spécialement avec Jean, fils de Zébédée. » « Pour qui sait lire, le témoin ne se distingue pas réellement de l'auteur, mais il est clair que le témoin est anonyme, et que l'auteur veut rester inconnu[5]. »

Que faut-il penser de cette théorie ?

Sans songer à la déclarer *a priori* impossible, il sera bien permis de constater d'abord qu'on ne peut non plus *a priori* la prétendre probable. C'est très gratuitement qu'on invoque en sa faveur le symbolisme général du quatrième Évangile. Cette universalité du symbolisme, en effet, nous avons déjà eu occasion de l'observer[6], n'est qu'une simple hypothèse, et une hypothèse fort controversée, nullement reconnue de l'ensemble des critiques, et dont, par conséquent, nous ne pouvons nous servir comme de point de départ. Par contre, il est plusieurs consta-

[1] Loisy. *Le quatr. Évang.*, p. 125.
[2] Id., *ibid.*, p. 126.
[3] Id., *ibid.*, p. 128.
[4] Id., *ibid.*
[5] Id., *ibid.*, p. 129.
[6] Ci-dessus, p. 15. 16.

tations que nous pouvons faire au préalable et qui paraissent créer une grave présomption contre le bien-fondé de l'hypothèse.

Tout d'abord, c'est la comparaison des autres personnages figurant dans notre écrit. Il est très remarquable que le plus grand nombre, la presque totalité, des personnages du quatrième Évangile sont les mêmes qui nous sont présentés par la tradition historique des Synoptiques. Ce sont les apôtres bien connus, Pierre, André, Philippe, Thomas, Jude, Judas ; c'est Jean (Baptiste), Marie de Magdala, Marthe et Marie de Béthanie, Joseph d'Arimathie, Anne, Caïphe, Pilate, Barabbas, sans compter la mère de Jésus, Joseph son père, et les frères du Seigneur. Tous ces personnages apparaissent aussi vivants que dans les Synoptiques, avec des renseignements non moins précis sur leur lieu d'origine, leur famille, et les traits caractéristiques de leur individualité.

Nous ne pouvons discuter ici en détail les tentatives qui ont été faites pour ramener de quelque manière ces personnages à la loi universelle de l'allégorie. Mais, en attendant, nous avons le droit de penser que, dans notre document, pas plus que dans les Synoptiques, Jean Baptiste n'est pas, comme on le prétend, la personnification de « l'alliance qui disparaît à l'avènement de l'Évangile »[1] ; ni saint Pierre, le « type du messianisme judaïsant », ou de « l'apôtre sujet à défaillance »[2] ; ni Judas, le « type du judaïsme incrédule et perfide »[3]; ni Joseph d'Arimathie, le représentant du « judaïsme officiel »[4]; ni Pilate, le « type des magistrats romains qui condamnaient les chrétiens à regret »[5].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 81.
Id., *ibid.*, p. 87.
[3] Id., *ibid.*, p. 481.
[4] Id., *ibid.*, p. 84, 895.
[5] Id., *ibid.*, p. 858.

Ce qui peut d'ailleurs à bon droit prévenir contre un tel système, c'est l'invraisemblance des interprétations auxquelles il conduit logiquement. Comment croire, avec M. Loisy, que le paralytique, « infirme depuis trente-huit ans » au moment de sa guérison[1], comme il aura sans doute quarante ans à la mort de Jésus, symbolise Israël, qui est resté quarante ans dans le désert, ou bien l'humanité, parce que quarante ans est le nombre biblique qui marque une génération[2] ? A qui peut-il paraître que le jeune homme aux pains et aux poissons[3] figure les diacres, « ministres auxiliaires de la Cène eucharistique chez les premiers chrétiens[4] ? » On a également le droit de se refuser à suivre M. Loisy lorsqu'il écrit, à propos de la résurrection de Lazare : « Marthe, qui rencontre Jésus la première[5], semble représenter le premier groupe de Juifs convertis, et Marie les fidèles recrutés parmi les Gentils ; associés en Jésus, les deux groupes réalisent par lui la résurrection de l'humanité, de l'homme, leur frère, qui gisait dans le tombeau depuis quatre jours, peut-être les quatre mille ans qui ont précédé la venue du Christ[6]. » Ou encore, à propos de Marie de Béthanie, qui oint de parfum les pieds de Jésus et les essuie de sa chevelure[7] : « On doit croire que l'action est symbolique et destinée à montrer comment Marie, l'Église de la gentilité, a recueilli aux pieds de Jésus le parfum de l'Évangile, qui se répand dans tout l'univers[8]. »

Or si, dans l'ensemble, l'auteur du quatrième Évangile fait agir les mêmes personnages qui figurent dans les trois premiers, s'il caractérise aussi nettement

[1] Jean, v, 5.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 389.
[3] Jean, vi, 9.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 427.
[5] Jean, xi, 20.
[6] Loisy, *op. cit.*, p. 645.
[7] Jean, xii, 3.
[8] Loisy, *op. cit.*, p. 672.

leur individualité, s'il ne les transforme pas d'une manière saisissable en types purement représentatifs d'une idée, on est bien fondé à croire qu'il n'a pas dû mêler à ces personnages, encore moins mettre en relations familières avec eux, une figure aussi proprement allégorique que celle que l'on prétend voir dans le disciple bien-aimé.

Une autre particularité semble également très défavorable à l'interprétation que l'on propose : c'est la façon même dont l'évangéliste désigne son personnage comme « le disciple que Jésus aimait ». Comment un chrétien anonyme de la fin du premier siècle a-t-il pu s'arrêter à une telle qualification, dans l'hypothèse où son héros symboliserait le chrétien idéal et parfait, ou le représenterait lui-même, dans le rôle qu'il aurait voulu tenir près du Sauveur, et qu'il contemple en esprit ? En ce personnage, il devait incarner le zèle ardent que lui-même portait au Christ ; le disciple idéal devait lui apparaître par-dessus tout comme le disciple plus fidèle et plus aimant. Or comment se fait-il qu'au lieu de lui donner l'appellation très simple et très naturelle de « disciple qui aimait Jésus », il l'ait désigné, d'une manière qui s'accorde mal avec le symbolisme, comme le « disciple que Jésus aimait » ?

Voilà bien, semble-t-il, autant d'indices préalables que le bien-aimé n'est pas la création allégorique que l'on prétend.

Mais examinons les diverses scènes où figure ce disciple, et voyons s'il s'y présente avec les traits caractéristiques du type symbolique.

***

Le disciple est expressément mentionné, sous son titre de bien-aimé de Jésus, en trois épisodes de l'Évangile — à la Cène, au pied de la croix, au tombeau —

auxquels il faut joindre celui de la pêche miraculeuse, dans l'appendice.

A la Cène, il est représenté auprès de Jésus, et, à l'invitation de Pierre, s'inclinant sur la poitrine du Seigneur, pour lui demander qui est le traître. « Lui seul, dit M. J. Réville, peut se pencher sur le sein du Maître, dont il a reconnu la vraie nature ; au moment où la trahison se personnifie en Judas, il paraît en qualité d'antitype, comme le disciple idéal qui est sur le sein du Christ, comme le Christ est sur le sein de Dieu[1]. »

« La place qu'il occupe, dit également M. Loisy, est significative : on veut le présenter comme l'ami qui a connu les secrets les plus intimes ; il est plus près de Jésus que Pierre ; et si le chef des apôtres désire savoir qui est le traître dont Jésus parle, il ne l'apprendra que par le disciple préféré... Ce trait ne prouve pas que le disciple ait été l'un des Douze; il vise à montrer la supériorité du disciple, en tant que chrétien parfait selon l'idéal du quatrième Évangile, relativement à Pierre, représentant du christianisme judaïsant et primitif[2]. » « Il faut » encore « entendre par là que la doctrine johannique l'emporte en quelque façon sur la tradition proprement apostolique et qu'elle l'a enrichie[3]. »

En face de cette interprétation, revient tout particulièrement à l'esprit la réflexion que nous avons faite d'une façon générale : comment concevoir que l'évangéliste ait introduit un type purement symbolique dans une scène où tous les autres personnages appartiennent incontestablement à l'histoire ? Ce sont, en effet, des individus pleinement historiques que « les disciples » mentionnés auprès de lui[4] : « Simon »

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 317.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 127, 128.
[3] Id., *ibid.*, p. 726.
[4] Jean, XIII, 22, cf. 5.

surnommé « Pierre[1] », « Judas, » bien précisé « le fils de Simon l'Iscariote[2] », et, peu après, « Thomas[3], » « Philippe[4], » « Jude, » soigneusement distingué de son homonyme par la mention : « non l'Iscariote[5]. »

M. Loisy relève que l'évangéliste ne prend pas la peine de dire si Pierre a su par le disciple la réponse de Jésus à sa demande, et il ajoute : « Une communication du disciple à Pierre serait contradictoire au symbolisme du récit, le disciple ayant pénétré plus avant que Pierre dans les secrets du Maître, mais n'appartenant pas historiquement à la génération apostolique[6]. » Le symbolisme s'accorde-t-il donc mieux d'une communication de Pierre au même disciple ? Et conçoit-on plus aisément le chef des apôtres s'adressant, pour avoir un renseignement du Christ, au type du chrétien idéal, tel qu'il existait à la fin du premier siècle ? Il faut convenir que le rapport du bien-aimé avec les autres personnages de l'épisode invite, tout spécialement ici, à le regarder lui-même comme un disciple réel de Jésus.

On veut voir, dans la place qu'il occupe près du Sauveur et dans sa relation avec Pierre, la preuve de son caractère symbolique. Cela encore paraît bien arbitraire. Que le disciple soit tout auprès du Maître et puisse se pencher sur son sein, c'est sans doute l'indice qu'il occupait une place de choix, et lui-même l'indique clairement, en se disant, en cette circonstance, le disciple particulièrement aimé de Jésus[7]. Mais le fait peut parfaitement se comprendre au point de vue de l'histoire.

Rien n'empêche d'admettre qu'un membre du col-

[1] Jean, XIII, 24, cf. 6, 9, 36 sq.
[2] Jean, XIII, 26, cf. 2.
[3] Jean, XIV, 5.
[4] Jean, XIV, 8.
[5] Jean, XIV, 22.
[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 127, 128.
[7] Jean, XIII, 23 ; cf. XXI, 20.

lège apostolique ait reçu du Sauveur, en face même de Simon Pierre, cette marque spéciale d'affection. Il n'est pas dit que la place du disciple bien-aimé fût la place d'honneur, réservée par le président du banquet au convive le plus digne : celle-ci pouvait être occupée par le chef des apôtres, soit tout auprès de Jésus, comme le disciple, mais de l'autre côté, si les convives étaient rangés autour de lui en demi-cercle[1], soit en face du Sauveur et à l'opposé, si le Maître présidait à une extrémité de la table. A supposer donc que, dans ce festin, on se soit préoccupé de la dignité relative des personnes, Pierre pouvait y occuper la place d'honneur, et de là, sans trop de difficulté, faire signe au disciple situé devant lui ou tout auprès.

Mais, si l'on supposait que le bien-aimé fût en réalité à la première place, faudrait-il s'étonner que l'on n'ait pas tenu un compte rigoureux de la primauté de Pierre ? Sans le moindre préjudice pour la prééminence du chef des apôtres, on pourrait parfaitement concevoir que Jésus ait témoigné une affection spéciale à un autre disciple, en lui donnant ce qui pour Pierre aurait été la place d'honneur, et qui était pour lui celle de la prédilection. La chose se comprend surtout, dès que l'on pense à Jean, fils de Zébédée, que les Synoptiques nous représentent comme un des favoris du Sauveur[2], et en qui la tradition a toujours vu le plus jeune membre du collège apostolique, et comme le Benjamin de Jésus.

Par contre, rien n'autorise à affirmer que sa situation auprès du Christ le caractérise comme le disciple idéal et le chrétien parfait. Ce chrétien parfait, selon l'idéal du quatrième Évangile, interprété par M. Réville et M. Loisy, est celui qui ne s'arrête point à

[1] D'après M. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 89, le Sauveur était au centre, Pierre occupait la seconde place, et le bien-aimé la troisième.

[2] Voir ci-après, p. 392.

l'enveloppe matérielle des faits, mais, à travers le sensible, atteint directement l'esprit ; c'est « le vrai gnostique », qui a l'intelligence adéquate de l'Évangile, la compréhension parfaite du Christ et de son œuvre. Or, on ne voit pas que les traits de notre personnage soient en relation précise avec cette idée.

S'il y a un rapport entre le disciple bien-aimé, penché sur la poitrine du Christ, et le Fils unique de Dieu, qui est sur le sein de son Père, ce rapport semble fondé avant tout sur l'idée commune d'affection particulière et d'intimité unique. D'autre part, rien ne vient souligner chez le disciple qu'il ait une foi plus éclairée ni une intelligence plus exacte des choses chrétiennes. Le seul fait que l'on note, c'est qu'il interroge directement le Sauveur : mais précisément, il est obligé d'interroger le Maître ; il ne connaît pas plus que les autres ses secrets, et l'interrogation qu'il lui pose, comme le renseignement qu'il en reçoit, sont tout ce qu'il y a de moins apte, semble-t-il, à représenter la gnose transcendante du chrétien idéal. Quelle relation peut-il y avoir entre la connaissance qu'il acquiert du traître et l'intelligence du mystère de l'Évangile ?

Que si l'on examine la situation du disciple par rapport à Simon Pierre, le symbolisme ne se laisse pas apercevoir d'une manière plus sensible. On n'est pas tout d'abord fondé à dire que l'évangéliste prétend faire envisager le bien-aimé comme supérieur à Pierre. Il le montre spécialement aimé de Jésus: c'est vrai; mais il n'entend aucunement nuire par là à la prééminence du chef des apôtres, qui appartient à un ordre différent. La preuve, c'est qu'à travers tout son Évangile, nous l'avons déjà remarqué[1], il met ce dernier en relief, à l'égal des Synoptiques. Dans l'épisode même qui nous occupe, Pierre n'est-il pas le premier à s'inquiéter de la parole de Jésus, et n'est-ce pas lui

[1] Ci-dessus, p. 301.

qui prend l'initiative de demander qui peut être le traître ?

D'autre part, il paraît bien impossible de voir figuré, dans la situation réciproque des deux disciples, le rapport du christianisme judaïsant et primitif avec le christianisme spirituel et parfait, ou de la tradition synoptique avec la doctrine johannique. Que pourrait bien signifier, à ce point de vue spécial, le signe du chef des apôtres au bien-aimé ? Est-ce que cette intervention de Simon Pierre, ou la désignation du traître qu'il désire obtenir, ont quelque relation avec l'idée de judéo-christianisme primitif et de christianisme spirituel plus récent ? Il est souverainement invraisemblable qu'un écrivain, préoccupé d'un tel symbolisme, ait voulu l'exprimer par des traits aussi peu représentatifs de son idée.

Franchement, si, dans son esprit, le bien-aimé avait incarné le gnostique idéal, ne l'aurait-il pas de préférence mis en scène à l'occasion des discours, pour le montrer plus que les autres prompt à saisir la pensée du Maître ? Ne l'aurait-il pas opposé à l'inintelligence de Nicodème, ou à celle des autres disciples dans l'épisode de la Samaritaine ? N'est-ce pas à lui surtout qu'après le discours sur le pain de vie, en contraste avec l'incrédulité des disciples, il aurait attribué la belle expression de foi qu'il prête à Simon Pierre[1] ? Comment se fait-il qu'il se soit arrêté à cet épisode de la désignation du traître, sans signification précise pour son symbolisme ?

[1] Jean, VI, 68, 69 : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez des paroles de vie éternelle : et nous, nous croyons et nous savons que vous êtes le Saint de Dieu. » J. Réville, *op. cit.*, p. 186 : « En saluant en Jésus le Saint de Dieu qui a les paroles de la vie éternelle, Pierre s'élève bien au-dessus de l'idée messianique, même spiritualisée. Il adhère au Christ qui vient de se révéler comme le pain nourrissant les âmes en vie éternelle, au Christ dont il faut manger la chair pour obtenir cette vie éternelle, c'est-à-dire qu'il adhère à toute la théologie du quatrième évangéliste. »

Il faut l'avouer, la scène du dernier repas, qui est principale dans la pensée de l'évangéliste, et que dans l'appendice il a soin encore de rappeler, ne présente pas le disciple bien-aimé comme un type net et défini du croyant parfait. C'est un disciple particulièrement aimé de Jésus, qui occupe à son côté une place de choix, sans préjudice pour la dignité de saint Pierre. Cela peut se comprendre au point de vue de l'histoire, et l'ensemble du tableau, la comparaison des personnages au milieu desquels il figure, invitent positivement à le regarder comme un compagnon réel du Sauveur.

Après avoir considéré le bien-aimé à la dernière Cène, voyons-le au pied de la croix. « Près de la croix de Jésus, dit l'évangéliste, se tenaient sa mère et la sœur de sa mère. Marie de Clopas et Marie de Magdala. Jésus donc, voyant sa mère et, près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : Femme, voilà ton fils ! Puis il dit au disciple : Voilà ta mère. Et depuis ce moment, le disciple la prit chez lui[1]. »

D'après l'interprétation de M. J. Réville, « la mère de Jésus représente très probablement, » comme dans l'épisode des noces de Cana, « l'ancienne alliance, la communauté juive. » Au bien-aimé, qui figure le « disciple par excellence », « Jésus confie le soin de recueillir la personnification de la communauté fidèle d'où il est issu. » « C'est lui, le disciple accompli, le type des fidèles de la Nouvelle Alliance, qui recueille la mère de Jésus personnifiant la partie fidèle de l'Ancienne Alliance[2]. »

M. Loisy voit également, dans le disciple bien-aimé, « la jeune Église à qui est confié l'héritage du judaïsme et du judéo-christianisme[3]. » Quant à la mère du Sau-

[1] Jean, XIX. 25-27. Traduction de M. Loisy, *op. cit.*, p. 877.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 276.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 128.

veur, elle « n'est pas désignée par son nom, et le Christ l'appelle femme, parce que son personnage est symbolique et ne doit pas se confondre avec le personnage historique de Marie, mère de Jésus ». « A cette femme, qui est Israël converti, qui est la communauté judéo-chrétienne, qui est le judaïsme en tant qu'il a produit le Christ et l'Église apostolique, Jésus désigne comme devant être son vrai fils, son protecteur, guide et gardien de sa vieillesse, le disciple bien-aimé, c'est-à-dire le type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'Église helléno-chrétienne. » « Le judaïsme converti doit regarder comme fils légitime de l'ancienne alliance le christianisme hellénique, et celui-ci doit recueillir comme sa mère la tradition de l'Ancien Testament ; mais la mère doit loger chez le fils et non le fils chez la mère. Le christianisme doit des égards au judaïsme, mais il n'a pas à se faire juif[1]. »

Si nous analysons les interprétations ainsi proposées, nous constatons que M. Loisy suggère en somme un double symbolisme, l'un visant la relation de l'Église helléno-chrétienne, ou de la jeune Église, avec l'Église judéo-chrétienne des premiers jours, l'autre, le rapport du christianisme en général avec le judaïsme. C'est à ce dernier symbolisme que se fixe uniquement M. Réville.

Et il semble bien, en effet, que le premier soit particulièrement insoutenable. Peut-on concevoir que notre théologien de la fin du premier siècle se soit figuré l'helléno-christianisme fils adoptif du judéo-christianisme ? Aurait-il donc eu l'étrange pensée de le montrer recueillant l'Église judéo-chrétienne, « à partir de »[2] la mort du Christ ? Et n'aurait-il pas été absurde en montrant, dans cette Église des premiers jours, « la mère de Jésus ? »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 879, 880.
[2] Jean, XIX, 27 : « *Depuis ce moment,* le disciple la prit chez lui. »

L'autre symbolisme paraît, à première vue, se tenir beaucoup mieux : on peut dans une certaine mesure comprendre que le Sauveur soit dit issu de la synagogue, que celle-ci soit également représentée comme mère du christianisme, adoptée et recueillie par lui après la mort du Sauveur. Mais, que telle ait été la pensée de notre évangéliste, cela offre, dans l'hypothèse même de M. Loisy et de M. Réville, les plus fortes invraisemblances.

Comment croire que ce mystique, si préoccupé de christianisme purement spirituel, si attentif à dégager l'Évangile de « son accoutrement juif »[1], à « émanciper la pensée chrétienne de la théologie juive »[2], ait néanmoins tenu à souligner de la sorte les attaches du christianisme avec le judaïsme ? Comment concevoir que ce théologien, épris d'idéal, et qui a écrit, nous dit-on, pour montrer « le Verbe incarné »[3], ait cependant accentué le rapport humain du Christ avec la synagogue, au point d'appeler celle-ci sa « mère » ? Et puis, que vient faire encore, dans cette hypothèse, la mention que le disciple recueillit la mère de Jésus « à partir de cette heure-là » ? Si la synagogue était envisagée, du vivant même de Jésus, comme sa mère, elle l'était sans doute aussi déjà à l'égard de ses disciples, et l'on ne voit pas que l'adoption du judaïsme par le christianisme ait commencé seulement avec la mort du Sauveur. Tout cela constitue un ensemble d'anomalies et d'étrangetés qui déconcerte.

Mais une remarque achève de prévenir contre l'hypothèse : c'est que, à l'admettre, il n'est plus question, pour le disciple bien-aimé, de christianisme spirituel

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 336.

[2] Id., *ibid.*, p. 331. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 75 : « L'Évangile s'est dépouillé chez lui de la forme juive qui a été la condition nécessaire de son existence primitive. » P. 94 : « C'est le procès du judaïsme qui est instruit... »

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 76.

opposé au christianisme judaïsant, mais de christianisme en général opposé au judaïsme pur et simple. Nous sortons donc complètement du symbolisme trouvé dans l'épisode précédent. A considérer la dernière Cène, le bien-aimé ne peut être le christianisme en général, mais seulement un christianisme nouveau et plus parfait, en contraste avec le judéo-christianisme, représenté par Pierre ; dans notre présent épisode, au contraire, il ne peut être ce néo-christianisme spirituel, mais uniquement le christianisme essentiel, dans son rapport avec le judaïsme. Cette divergence, et presque cette contradiction, constitue une difficulté qui paraît insurmontable à la théorie allégorique proposée.

Enfin, ce qui ruine cette hypothèse par la base, c'est qu'il est impossible de contester raisonnablement au personnage johannique de la mère de Jésus la pleine réalité historique. Dans l'épisode de Cana, elle paraît en rapports intimes avec la famille dans laquelle est reçu Jésus : elle est mentionnée en premier lieu; Jésus et ses disciples semblent invités aux noces après elle ; c'est elle qui avertit le Sauveur que le vin est venu à manquer. Tout se présente comme si les noces en question étaient celles d'une famille apparentée avec elle, et la chose ne serait pas pour surprendre dans ce village de Cana, voisin de Nazareth.

En tout cas, elle est si bien la mère réelle de Jésus, et si peu une personnification symbolique, qu'elle apparaît, comme dans les Synoptiques, en compagnie des « frères » du Sauveur, descendant avec eux à Capharnaüm, pour y rester seulement quelques jours [1]. L'évangéliste ne laisse même pas de lui associer

[1] Jean, II, 12. Peut-on soutenir sérieusement que la mère de Jésus, dans cet épisode, représente la synagogue intervenant auprès du Christ, pour qu'il institue l'Eucharistie en faveur des chrétiens ? Que vient faire la synagogue pour un tel objet ? Que signifierait sa monition aux disciples, vs. 5: « Faites tout ce qu'il vous dira ? » Et

le souvenir de son époux Joseph, dans cette réflexion, toute pareille à celles des Synoptiques, qu'il attribue aux Juifs, lors du discours sur le pain de vie : « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère[1] ? » Enfin, dans notre épisode même du Calvaire, se trouve expressément nommée, à côté d'elle, « sa sœur Marie de Clopas[2]. »

M. Réville se borne à faire cette dernière constatation, sans vouloir s'apercevoir qu'elle pourrait bien renverser son interprétation symbolique. « Le quatrième évangéliste, dit-il, affirme qu'il y avait auprès de la croix la mère de Jésus, sa tante, Marie, femme

pourquoi, au vs. 12, cette mention des frères, eux aussi « figures du judaïsme » (Loisy, *op. cit.*, p. 101), si la mère de Jésus est déjà la personnification de la synagogue ?

[1] Jean, VI, 42.

[2] Jean, XIX, 25 : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas, et Marie de Magdala. » Au dire de M. O. Holtzmann, *Joh. Evang.*, p. 299 sq., deux personnes seulement seraient mentionnées dans ce texte : la mère de Jésus, à savoir Marie, fille de Clopas, puis sa sœur, ou plutôt sa demi-sœur, Marie de Magdala. Hypothèse étrange ! « Il est peu probable, observe M. Loisy, *op. cit.*, p. 878, que l'évangéliste ait voulu... désigner par son nom la mère de Jésus, qu'il n'a pas nommée dans le récit des noces de Cana. » Surtout on n'a pas le moindre indice que jamais la mère du Sauveur ait été regardée comme fille de Clopas. — D'après M. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 507, il faudrait trouver là quatre personnages : la mère de Jésus, la sœur de sa mère, à savoir Salomé (Marc, XV, 40 = Matth., XXVII, 56), Marie de Clopas et Marie de Magdala. M. Zahn, *Forsch.*, t. VI, p. 339, y voit également deux femmes anonymes, la mère et la tante de Jésus, puis deux autres désignées par leur nom, une Marie, dont l'auteur ne précise pas si elle est la fille ou l'épouse de Clopas, et Marie de Magdala. Mais, dans cette hypothèse, l'évangéliste aurait sûrement répété, entre « la sœur de sa mère » et « Marie de Clopas », la particule copulative καὶ ; grammaticalement, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ ne peut être qu'une apposition à ἀδελφή, et par conséquent on doit trouver trois personnages, ni plus, ni moins. C'est ce que reconnaissent la plupart des critiques. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. 25 ; *Les Évangiles*, p. 539 ; J. Réville, cité ci-après ; Loisy, *loc. cit.* ; Calmes, *S. Jean*, p. 439.

de Clopas, et Marie-Madeleine, et que le disciple bien-aimé était avec elles[1]. »

M. Loisy se rend bien compte de la difficulté qu'offre pour son hypothèse la mention de cette tante du Sauveur, comme aussi celle de Marie-Madeleine, bien connue par la tradition historique. Si défavorable est la présence de ces deux personnages, nettement déterminés, au symbolisme prétendu des deux autres anonymes, que le critique essaie purement et simplement de les supprimer. « Pour le symbolisme du récit, dit-il, Marie de Clopas se confond plus ou moins avec la mère de Jésus, et l'on peut se demander si le degré de parenté qui la rattache à celle-ci a une autre signification ; » d'autre part, « le rôle que Marie de Magdala jouera dans le récit de la résurrection invite à la rapprocher plutôt du disciple bien-aimé[2]. »

Voilà certes un moyen commode de se débarrasser des personnes gênantes ! A tout prix il faut que la mère de Jésus et le disciple soient des symboles; pourtant à côté d'eux figurent deux personnages bien réels : on ne trouve rien de mieux que de les faire disparaître, en les réduisant l'un et l'autre aux deux premiers. De quel droit ? Tout simplement en invoquant le « symbolisme du récit » !

Il faut avouer qu'il n'est pas de donnée, si claire soit-elle, qui soit capable de résister à pareil traitement. Mais il paraît également impossible que jamais critique digne de ce nom approuve semblables procédés. Au nom du bon sens, on ne peut supposer qu'un écrivain symboliste, préoccupé de représenter la synagogue sous la figure de la mère de Jésus, se soit appliqué à souligner le caractère historique de ce personnage, en mentionnant à côté d'elle les

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 274.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 878. Cf. *ibid.*, note 1 : « Les deux sœurs, les deux Marie, pourraient fort bien figurer les deux éléments de l'Église, Juifs et païens convertis. »

frères du Seigneur, Joseph son époux, et surtout en lui donnant personnellement une sœur, que ne connaissent pas les Synoptiques, qu'il introduit donc librement dans son épisode, et qu'il désigne néanmoins par son nom très exprès.

Par contre, tout porte à croire que la donnée sur Marie de Clopas est une donnée historique, qui garantit particulièrement la réalité de l'épisode auquel elle se trouve associée. On peut se rendre compte, en effet, par la comparaison attentive des divers textes, que cette Marie de Clopas est identique à celle que les Synoptiques mentionnent également au Calvaire, sous le nom de Marie, mère de Jacques et de José, c'est-à-dire des personnages mêmes qu'ils appellent « les frères de Jésus » : si bien que la donnée johannique nous offre, sans intention de la part de l'auteur, la clef de l'énigme présentée par cette question des frères du Seigneur.

Il paraît évident, en effet, par tout le témoignage des deux premiers Évangiles, et de la tradition primitive qu'ils représentent, au sujet de la naissance virginale de Jésus, que les personnages appelés ses « frères » ne sont pas ses frères à proprement parler, mais, suivant les habitudes du langage sémitique, seulement ses proches. Or, il résulte précisément de l'examen comparé des textes synoptiques et du passage johannique, que ces frères sont en réalité cousins du Sauveur, étant les fils de cette Marie, que le quatrième évangéliste dit être la sœur, ou plus probablement encore la belle-sœur de la mère de Jésus[1].

[1] Le P. Calmes, *S. Jean*, p. 440, regarde « Marie de Clopas » comme « sœur de Clopas ». Il est plus probable qu'il faut y voir la « femme » de Clopas. Comparer Matth., I, 6 : τῆς τοῦ Οὐρίου. D'après Hégésippe (dans Eusèbe, *H. E.*, III, XI, XXXII ; IV, XXII), ce Clopas était frère de Joseph, l'époux de Marie. Marie de Clopas serait donc, en réalité, la belle-sœur de la sainte Vierge. L'expression ἀδελφή, conformément à l'usage sémitique, est susceptible de ce sens. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 58,

Un renseignement de cette nature paraît le fait d'un auteur soucieux de la précision historique et particulièrement informé. N'est-ce pas une garantie positive que l'épisode, introduit par des données si exactes et où figurent des personnages si nettement précisés, n'est pas une création pure de l'évangéliste ?

Il n'y a pas à s'étonner que le quatrième Évangile complète et rectifie, en quelque sorte, sur ce point la narration synoptique : on sait assez que nul de nos documents sacrés n'a la prétention d'être une description intégrale et suivie, épuisant la série des faits évangéliques et les présentant dans l'ordre exact où ils se sont produits. Tout paraît donc garantir que la scène du Calvaire n'est pas un tableau idéal où le bien-aimé, comme la mère de Jésus, figurerait en pur symbole, mais un testament réel, par lequel le Sauveur lègue véritablement sa mère au disciple qu'il aime, et constitue celui-ci, en sa place, le fils gardien et protecteur de celle qui lui a donné le jour.

Trouverons-nous un allégorisme plus sûr dans l'épisode où nous voyons le disciple bien-aimé courir, en compagnie de Simon, au tombeau [1] ?

Le bien-aimé court plus vite que Pierre et arrive le premier : c'est bien là, pense M. J. Réville, ce qui

note, parmi les traits qui lui paraissent assurer à Jean une supériorité historique sur les Synoptiques, ce qui concerne « la mention de Clopas comme membre de la famille de Jésus ». « Comment, dit-il (note 2), si le quatrième Évangile était dénué de valeur originale en tant que document, y trouverait-on le détail, confirmé par tout ce que nous apprennent Hégésippe, les *Constitutions apostoliques*, etc., sur les parents de Jésus ? » Cf. *Vie de Jésus*, p. 25, 26, note 3 ; *Les Évangiles*, p. 539 ; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e édition, 1891, t. v, p. 397-420 : Lesêtre, art. *Frère*, dans le *Dict. de la B.*, t. II, col. 2404 ; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 543 ; Fillion, *S. Jean*, p. 353 ; Godet, *S. Jean*, t. III, p. 585.

[1] Jean, XX, 4.

convient au disciple parfait[1]. « Son empressement, observe M. Loisy, est... une marque de zèle et d'amour pour le Christ. » Arrivé le premier, « le disciple s'arrête à l'entrée du tombeau, et Pierre y pénètre avant lui, parce que dit le même critique, Pierre représente le christianisme primitif, le judéo-christianisme, et que le disciple représente le christianisme plus récent, contemporain de l'évangéliste, l'helléno-christianisme. Pierre représente un groupe de croyants plus ancien et moins parfait que le groupe figuré par le disciple[2]. »

Le bien-aimé entre à son tour dans le tombeau, et l'évangéliste ajoute qu' « il vit, et il crut ». « Ainsi, dit M. Réville, le disciple bien-aimé, le disciple par excellence, n'a pas besoin de voir Jésus ressuscité pour croire. » « Il est le premier arrivé, et il lui suffit de voir le tombeau vide pour savoir que le Christ est vivant[3]. » Il apparaît, dit également M. Loisy, « comme le modèle de la foi qui n'a pas besoin d'arguments sensibles ni même de prophéties. » « Il est le type de ceux qui croient sans avoir vu[4]. »

Mais rien de plus arbitraire que ces interprétations. Il n'est pas possible d'abord de supposer que le bien-aimé soit conçu par l'évangéliste comme représentation allégorique de l'helléno-christianisme, opposé au judéo-christianisme, que figurerait le chef des apôtres.

On veut interpréter en ce sens l'indication que Pierre pénétra avant lui dans le tombeau ; mais que penser alors de cet autre détail, deux fois mentionné par l'évangéliste, à savoir que le disciple courut plus vite et arriva plus tôt que Pierre ? Si l'auteur avait eu dans l'esprit la préoccupation du symbolisme

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 318 : « Quand Marie-Madeleine lui a appris que le tombeau a été trouvé vide, c'est... lui qui arrive le premier. »

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 903.

[3] J. Réville, *op. cit.*, p. 289, 290.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 129.

qu'on suppose, il se serait bien gardé d'insister sur un trait qui le contredit formellement. Et puis, dans cette hypothèse, que signifie la mention que les deux disciples sont en même temps avertis par Marie-Madeleine[1]? Que peut représenter l'intervention de ce dernier personnage auprès du judéo-christianisme et de l'helléno-christianisme? Quoi qu'on prétende, l'interprétation paraît insoutenable.

Le disciple ne peut être davantage le type figuratif du croyant parfait. L'évangéliste dit bien qu'il courut plus vite que Pierre, qu'il arriva le premier au tombeau, mais il a eu soin également de ne le mentionner, en tête du récit, qu'à la suite de Pierre, et c'est vers Pierre d'abord qu'accourt Marie-Madeleine. Bien plus, il est nettement spécifié qu'arrivé près du sépulcre, le bien-aimé attend l'arrivée du chef des apôtres, le laisse entrer en premier lieu, n'entre lui-même qu'après lui.

Or, comment s'expliquer l'insertion de tels détails, dans l'hypothèse en question ? Si l'auteur avait voulu mettre en relief la supériorité du disciple par rapport au représentant du judéo-christianisme, l'aurait-il donc nommé au second rang ? L'aurait-il montré cédant le pas au même Simon Pierre, en soulignant en quelque sorte cette marque de déférence à l'égard du chef des apôtres? Jamais écrivain allégoriste n'aurait mêlé, aux traits favorables à son symbole, des données aussi contradictoires.

D'autres faits, cependant, témoignent encore plus formellement contre l'hypothèse proposée. L'évangéliste a si peu l'intention de figurer dans le bien-aimé le parfait gnostique, qu'il le suppose d'abord dans l'ignorance complète, et comme sans le moindre soupçon, de la résurrection de Jésus. Le Christ johannique pourtant avait annoncé cette résurrection à

[1] Jean, XX, 2 : « Elle courut trouver Simon Pierre et l'autre disciple, celui que Jésus aimait. »

plusieurs reprises, lors de l'expulsion des vendeurs[1], dans l'allégorie du bon pasteur[2], dans les entretiens après la Cène[3]. Notre disciple est donc supposé n'avoir pas mieux compris les prophéties du Maître que les autres. Il partage si bien leur conviction sous ce rapport que, tout comme Pierre, il a besoin d'être averti par Marie-Madeleine que le tombeau a été trouvé vide.

Croit-il du moins à l'instant, et le premier? Pas du tout : il lui faut des preuves, et il court, plus vite même que son compagnon, vérifier de ses propres yeux la vérité de ce qu'on lui a appris. Ces preuves étaient si nécessaires que l'évangéliste ne mentionne son acte de foi qu'après l'avoir montré pénétrant à son tour dans le sépulcre, constatant pour sa propre part les linges étendus et le suaire roulé séparément[4].

S'agit-il même d'une foi parfaite et définitive? On peut en douter. Le mot « croire », dans le quatrième Évangile, s'entend fréquemment d'une adhésion imparfaite, et seulement commençante ; on peut penser qu'il s'agit simplement de sa croyance en la vérité de la parole de Madeleine sur la disparition du corps de Jésus, tout au plus d'un commencement de foi en sa résurrection. Ce qui tend à le prouver, c'est la conclusion singulière que l'auteur donne à l'épisode : « les disciples s'en retournèrent chez eux[5]. » Pas de transport de joie, pas de démarche auprès des autres disciples, pour leur faire part de la grande nouvelle:

[1] Jean, II, 19.

[2] Jean, X, 17-18.

[3] Jean, XVI, 16 sq.

[4] Jean, XX, 8. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 902 : « L'auteur ne veut pas répondre à l'hypothèse moderne qui fait déduire des prophéties la foi à la résurrection ; mais il tient à remarquer que les disciples ont cru d'abord pour avoir vérifié le fait, pour avoir compris que la disparition du corps était à expliquer par le retour du Sauveur à la vie. »

[5] Jean, XX, 10.

ils s'en vont chez eux, tout pensifs, dirait-on, et se demandant la signification de ce qu'ils ont constaté. Le trait correspond manifestement à la remarque semblable de saint Luc : « Pierre, se levant, courut au tombeau, et, s'étant incliné, il vit les linges seuls, et il s'en vit chez lui, s'étonnant de ce qui était arrivé[1]. »

Enfin, dans cet acte même de foi imparfaite, il semble bien que le disciple n'est pas seul, et qu'il n'est pas non plus le premier. En effet, si l'évangéliste relève seulement la croyance du bien-aimé, c'est sans doute parce qu'il est identifié lui-même à ce disciple, et peut relater tout particulièrement à son sujet ce qui est avant tout un fait de conscience personnelle. D'autre part, la remarque, faite au pluriel : « Ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, Jésus devait ressusciter, » « laisse plutôt entendre, dit justement M. Loisy, que Pierre est associé à la foi du disciple comme à son ignorance des prophéties[2]. » Dès lors, la foi en question serait à attribuer en premier lieu au chef des apôtres, puisque, avant son compagnon il a pénétré dans le sépulcre et constaté la disparition du corps du Sauveur.

Le bien-aimé n'est donc point seul, ni même le premier, à croire ; d'autre part, comme celle de Pierre, sa foi a pour condition la démarche préalable de Marie de Magdala, et elle est subordonnée à la vérification personnelle de l'état du tombeau. « Il vit, et il crut[3], » dit formellement l'évangéliste. Ne faut-il pas un singulier parti pris pour trouver en ce personnage le type de ceux qui croient indépendamment de toute preuve matérielle et sans avoir vu ?

Par contre, la comparaison de l'Évangile de saint Luc peut fournir à notre épisode une confirmation, véritable. C'est un expédient bien extrême que de

[1] Luc, XXIV, 12.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 902.
[3] Jean, XX, 8.

supposer, avec M. Loisy[1], la donnée du troisième Évangile interpolée d'après notre document ; et l'on ne pourrait faire plus raisonnablement la supposition inverse. Tout paraît montrer que notre évangéliste a sur l'épisode, déjà connu de la tradition antérieure, des renseignements parallèles, plus complets et plus circonstanciés.

M. H. Holtzmann lui-même voit, dans la circonstance des « linges posés à terre », une donnée historique, et, dans la mention que le disciple courut plus vite que Pierre, un détail marquant la jeunesse du personnage, et également pris dans la réalité[2]. Ce dernier trait convient tout particulièrement au jeune fils de Zébédée.

***

Ainsi, les épisodes mêmes où notre disciple figure expressément comme celui que Jésus aimait, se refusent à la signification symbolique que l'on veut attribuer à ce personnage. L'examen de deux autres scènes, où le disciple, sans être désigné par sa qualification habituelle, se reconnaît néanmoins assez facilement, ne fera que renforcer notre conclusion.

Dans la scène de la vocation des premiers apôtres[3], il est dit que deux disciples de Jean-Baptiste, à qui leur maître désignait Jésus comme l'Agneau de Dieu, se mettent à suivre le Sauveur, lui demandent où il habite, l'accompagnent à sa demeure et restent avec lui ce jour-là. L'un des deux disciples est identifié à André, frère de Simon Pierre. L'autre n'est pas nommé, et les commentateurs se demandent qui il est.

Pour les critiques symbolistes, il ne peut guère être autre chose qu'un type figuratif, car un person-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 904.
[2] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 223.
[3] Jean, I, 35-40.

nage sans signification, présenté à côté d'un apôtre réel, donnerait à l'épisode un certain cachet d'historicité. Le disciple anonyme est donc un symbole, et, comme on ne peut croire que l'auteur ait voulu créer deux types différents sous cette dénomination commune de « disciple », il faut y voir le disciple bien-aimé lui-même et par conséquent le trouver ici comme ailleurs dans son rôle allégorique.

« Est-il téméraire de supposer, dit M. J. Réville, que ce premier apôtre, ce disciple par excellence, est le mystérieux témoin dont la figure voilée paraît quelquefois à travers l'évangile et que l'auteur n'a pas voulu désigner autrement que par les termes « l'autre disciple », ou « celui que Jésus aimait[1] ? » « Il est le premier et le dernier auprès de Jésus. Dès le début, il est à ses côtés, le comprenant mieux encore qu'André... André reconnaît en Jésus le Messie. L'autre ne dit rien. Il adhère en silence, en esprit. Il apparaît comme un être irréel[2]. »

M. Loisy parle de même. « Si, dit-il, le compagnon d'André est le disciple bien-aimé, comme on peut le croire, son intervention dès le début de l'Évangile, et même avant la vocation de Pierre, n'a pas d'autre but que de marquer, par cette priorité, la transcendance de son témoignage par rapport à celui des témoins historiques de Jésus... Son rôle correspond à la signification symbolique de son personnage[3]. » « L'anonyme, dit-il encore, a chance d'être le bien-aimé, c'est-à-dire le disciple parfait, l'idéal de l'évangéliste, et, en ce sens, l'évangéliste lui-même. Sa prééminence est insinuée ici avec une discrétion extrême[4]. » « Dans le récit de la résurrection, l'on voit le disciple

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 128.

[2] Id., *ibid.*, p. 317. Cf. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 356, note 1.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 126.

[4] Id., *ibid.*, p. 246.

bien-aimé précéder Pierre au tombeau et figurer la foi parfaite : il pourrait bien aussi avoir précédé Pierre dans sa vocation. Mais il ne peut être question que d'une priorité idéale[1]. »

Cette interprétation de M. Réville et de M. Loisy montre une fois de plus qu'il suffit de vouloir, en n'importe quel récit, trouver des intentions symboliques, pour en trouver.

Les données de notre passage, en effet, sont des plus simples. Il est question de « deux disciples » de Jean-Baptiste, qui viennent à Jésus : cette formule générale les comprend dans un seul groupe et les place sur le même rang. « Tous deux » ensemble, « ils entendent » la déclaration de leur maître; tous deux, « ils marchent à la suite » du Sauveur ; à eux deux Jésus demande : « Que cherchez-vous ? » Ensemble ils répondent : « Maître, où habitez-vous ? » Sur l'invitation de Jésus, tous deux encore viennent, voient où il demeure, et restent avec lui ce jour-là. Après quoi, l'évangéliste se contente d'ajouter : « André, le frère de Simon Pierre, était un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui avaient suivi Jésus. » De l'autre disciple, plus rien ; l'historien poursuit en racontant comment André trouva d'abord Simon son frère et l'amena à son tour au Sauveur.

Comment dès lors soupçonner que le disciple anonyme figure le chrétien parfait ? Rien ne vient le détacher de son compagnon, ni faire ressortir de la moindre manière sa personnalité propre. Est-ce donc de cette façon qu'un symboliste présente ses personnages ?

Le contraste d'André, mentionné bien à part, avec son titre glorieux de « frère de Simon Pierre », le premier exprimant sa foi au Christ : « Nous avons trouvé le Messie, » et amenant à Jésus celui que le

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 245.

Sauveur, conscient de sa destinée exceptionnelle, fixe aussitôt de son regard et surnomme Céphas, la Pierre de son Église, fait ressortir vivement l'effacement absolu de son compagnon anonyme. Il est simplement ridicule d'interpréter le rôle muet de celui-ci comme expressif de sa foi parfaite, spirituelle et intérieure. La vérité est qu'il ne sait pas plus qu'André où habite le Christ, qu'avec lui il s'en va constater où le Maître demeure, et que, tout comme lui, il reste seulement auprès du Sauveur ce jour-là. Il est tout à fait impossible que l'évangéliste ait représenté de cette manière un personnage, conçu comme type du disciple parfait, et dont il aurait voulu souligner la priorité de vocation par rapport aux autres disciples. On ne peut même penser que cette priorité d'appel soit indiquée par rapport à Simon Pierre : l'évangéliste n'aurait pas, en tenant le bien-aimé dans l'ombre la plus complète, relevé de la sorte le chef des apôtres, par la mention immédiate d'André comme son frère et par le relief donné à l'entrevue de Simon avec Jésus.

Tout invite donc à voir, dans l'anonyme, un disciple réel de Jean-Baptiste, dont l'auteur entend raconter la première démarche auprès du Sauveur.

Sans doute, il n'est pas vraisemblable que l'écrivain, capable de préciser d'une façon très circonstanciée, dans tout le reste de l'épisode, l'individualité des autres disciples, ait ignoré le nom du compagnon d'André. Il est tout à fait à croire, avec M. J. Réville et M. Loisy, que, dans cet anonyme, comme dans le bien-aimé du reste de l'Évangile, l'auteur se contemple lui-même. Mais précisément la façon dont il le présente ne permet absolument pas de l'envisager comme une pure abstraction symbolique. Au contraire, son anonymat, l'effacement de son rôle, son association à des individus aussi réels que Jean-Baptiste et André, frère de Simon Pierre et originaire de Bethsaïda, invi-

tent positivement à y voir un disciple bien historique, auquel l'évangéliste s'identifie, sans que rien puisse faire suspecter cette identification, tant elle est faite discrètement et d'une façon peu tendancieuse.

L'autre scène où l'on peut découvrir encore notre disciple est celle qui se passe lors du procès de Jésus chez le grand-prêtre. Le Sauveur venait d'être saisi et emmené chez Anne, beau-père de Caïphe. Or, dit l'évangéliste, « Simon Pierre suivait Jésus avec un autre disciple ; et ce disciple était connu du grand-prêtre, et il entra avec Jésus dans la cour du grand-prêtre, et Pierre resta dehors, près de la porte. Alors cet autre disciple, qui était connu du grand-prêtre, sortit, il parla à la portière, et il fit entrer Pierre[1]. » Suit le récit du triple reniement de l'apôtre, entremêlé au récit de l'interrogatoire du Sauveur.

Au sujet de ce disciple les symbolistes raisonnent comme sur l'anonyme précédent. Sous peine d'y voir un individu réel, ce qui tendrait à montrer l'historicité de la scène, et par conséquent l'information particulière de l'évangéliste sur la Passion, il est nécessaire de le déclarer personnage allégorique. Dans ce cas, son anonymat, comme sa relation avec Pierre, obligent à le confondre avec le bien-aimé. Dès lors, faut-il trouver, dans son présent rôle, la signification qui convient au type du disciple parfait ou du christianisme spirituel.

« Alors que tous les apôtres, dit M. J. Réville, ont quitté Jésus à l'heure de l'épreuve, alors que Pierre va le renier trois fois, c'est lui encore qui suit fidèlement le Christ, qui prend Pierre sous son patronage et qui ne renie pas[2]. » « Bien que le récit ne le dise pas, reprend M. Loisy, il est très probable que ce disciple est le bien-aimé, dont l'attitude contraste avec

[1] Jean, XVIII, 15-16. Traduction de M. Loisy, *op. cit.*, p. 827.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 317, 318, cf. p. 263, note 2.

celle de Pierre, au désavantage de ce dernier, mais non pour le diminuer personnellement ; dans cette occasion comme dans les autres, il s'agit de montrer le disciple gnostique plus près de Jésus que l'apôtre juif[1]. »

« Le disciple anonyme, déclare encore M. Loisy, doit appartenir à la même catégorie que le bien-aimé : c'est un témoin du Christ johannique, et qui, en cette qualité, s'identifie plus ou moins avec l'auteur. On peut douter que ç'ait été un témoin réel de la passion de Jésus. Comme le bien-aimé, ou, pour mieux dire, en tant que bien-aimé, il est le type du bien-aimant, du disciple fidèle qui assiste le Sauveur dans les préliminaires de sa passion, comme il l'assistera sur la croix... Le disciple bien-aimé est associé à Pierre dans ce récit, comme il le sera dans celui de la résurrection. Ni dans un cas ni dans l'autre, le plus beau rôle n'est pour Pierre. L'évangéliste tient à dire que le disciple accompagna Jésus « jusque dans la « cour du grand-prêtre ». Cette cour ne semble pas être l'endroit banal où Pierre sera introduit et se trouvera dans la compagnie des satellites, mais un lieu plus retiré où le grand-prêtre tient ses audiences judiciaires[2]. »

Cette interprétation, cependant, ne présente pas moins d'arbitraire ni de parti pris que les précédentes. Comment le disciple en question serait-il, dans la pensée de l'évangéliste, le disciple par excellence, alors qu'il n'est mentionné, à la suite de Jésus, qu'après Simon Pierre, et sans autre qualificatif que ces désignations vulgaires : « un autre disciple, » « ce disciple, » « cet autre disciple ? » On convient qu'il ne doit pas y avoir de signification dans le fait que ce personnage est connu du grand-prêtre, et qu'il parle à la portière pour qu'elle laisse entrer Pierre; et en effet, on ne voit pas bien ce que ces détails pourraient avoir à faire avec la représentation du chrétien spirituel opposé

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 128.
[2] Id., *ibid.*, p. 834.

au type du judéo-chrétien. Or, il ne semble pas qu'on puisse davantage alléguer, avec M. J. Réville, le fait que le disciple « suit fidèlement le Christ », puisque Pierre le suit tout aussi bien, et même le premier, ni le fait qu'il « ne renie pas », car c'est là une donnée tout à fait trop négative. On ne peut même faire valoir qu'il « prend Pierre sous son patronage » : la circonstance serait singulièrement mal choisie pour relever le disciple, alors qu'il s'agit d'introduire Pierre dans le lieu où il doit renier son Maître. Il est d'ailleurs manifeste que le rôle du disciple introducteur est regardé par l'évangéliste comme secondaire ; il ne s'occupe de lui que pour autant qu'il s'agit de faire entrer Pierre ; une fois celui-ci entré, l'auteur ne s'occupe plus de l'anonyme, et l'on ne voit pas le moins du monde qu'il songe à sa fidélité personnelle en racontant le reniement du chef des apôtres.

Finalement, M. Loisy en vient à conjecturer que, tandis que Pierre reste dans la cour du grand-prêtre en compagnie des satellites, l'anonyme accompagne Jésus jusque dans la salle des audiences pontificales : disciple bien-aimant, il suit le Maître plus loin que l'apôtre galiléen ; gnostique privilégié, il assiste au procès du Sauveur.

Malheureusement, c'est là une circonstance dont l'évangéliste ne nous instruit en aucune façon; la supposition est créée pour le besoin de la cause et sans le moindre appui dans les textes. Qu'on relise, en effet, notre passage avec la meilleure volonté du monde, on n'y trouvera pas autre chose que ceci : le disciple « entra avec Jésus dans la cour du grand prêtre » ; son compagnon étant resté dehors, « il sortit, parla à la portière, et fit entrer Pierre. » Or, rien, absolument rien, n'autorise à entendre par « la cour du grand-prêtre », où entre le disciple, la salle intérieure où comparaîtra Jésus[1].

[1] On trouve dans les Synoptiques, Marc, XIV, 54 : καὶ ὁ Πέτρος

Que l'anonyme ait suivi son Maître jusque-là et ait assisté à son interrogatoire, cela sans doute est possible, mais, ce qui est certain, c'est que l'évangéliste ne le dit pas, et, par conséquent, que cela n'entre point dans la préoccupation de son récit. Si quelque chose est évident, c'est que le lieu où il entre à la suite de Jésus est l'endroit même où il introduit ensuite Simon Pierre ; il serait vraiment étrange que, de la salle intérieure des séances, il ait aperçu son compagnon resté à la porte, et qu'il soit venu négocier son entrée dans la cour, pour le laisser là et regagner lui-même l'intérieur du palais[1]. Nous pouvons donc conclure avec certitude que rien, dans cet épisode, ne montre le disciple anonyme plus fidèle suivant de Jésus, ni témoin plus favorisé, ni gnostique plus parfait.

Inexplicable par le symbolisme, l'épisode semble, d'autre part, porter, dans son ensemble et dans ses détails, un cachet spécial d'historicité, qui garantit la réalité de notre personnage. M. Loisy pense que les relations du disciple avec le grand-prêtre, comme

ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως; Matth., XXVI, 58 : ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ [ἀπὸ] μακρόθεν ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο. C'est tout à fait le langage de Jean, XVIII, 15 : συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως. M. Loisy, *op. cit.* p. 834, note 3, observe que le *Sinaïticus* dit « le palais ». Mais cela n'indique aucunement qu'il s'agisse d'une salle intérieure, plutôt que de l'atrium ; et le contexte établit le contraire. Le critique ajoute : « Dans Marc, XIV, 66, la cour où se tient Pierre est dite κάτω, dans Matth., XXVI, 69, ἔξω, par rapport au lieu où se passe l'interrogatoire de Jésus. » Mais cela prouve simplement que l'interrogatoire eut lieu à l'intérieur du palais et dans une salle supérieure : cela ne renseigne en aucune façon sur la présence du bien-aimé. La comparaison des Synoptiques montre à l'évidence que la cour où pénètre le disciple est le même atrium où il introduit Pierre.

[1] Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 835 : « La combinaison n'est pas très heureuse au point de vue de la vraisemblance, car on ne voit pas pourquoi le disciple introduit Pierre dans la cour et le laisse là. »

la faculté qu'il a d'entrer dans la cour du palais, sont « des artifices littéraires qui ont pour objet d'expliquer comment le disciple eut le moyen d'assister à l'interrogatoire de Jésus, quoique dans la réalité aucun disciple n'ait pu y être et n'y ait été présent »[1]. Mais, nous venons de voir qu'il n'est aucunement question d'une présence du disciple au procès du Sauveur. L'évangéliste ne songe donc pas à justifier cette présence.

A interpréter les textes sans parti pris, la mention que « ce disciple était connu du grand-prêtre » vise uniquement l'incident auquel elle est directement rattachée, à savoir l'intervention de l'anonyme auprès de la portière pour faire entrer son compagnon[2]. Or, il paraît inconcevable que l'évangéliste ait introduit une circonstance aussi dépourvue de signification, si ce n'était pas là un trait de réalité, et comme un souvenir personnel gardé de l'événement.

Les Synoptiques, eux aussi, racontent le reniement de Pierre dans la cour du grand-prêtre ; or, ils ne se mettent aucunement en peine de justifier son entrée en ce lieu. Peut-on croire que le quatrième évangéliste ait songé à créer cette explication pour donner à son récit une apparence d'information plus complète ? Une telle préoccupation l'aurait entraîné à de bien autres libertés dans le reste de son Évangile, et ce caractère tendancieux se reconnaîtrait à des signes beaucoup plus expressifs et évidents.

Au contraire, il suffit de comparer sans préjugé le récit johannique avec les récits synoptiques, pour trouver remarquablement précis et vraisemblables des traits comme l'identification de la servante, qui inter-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 128, cf. p. 834.

[2] L'expression paraît donc équivalente à : « connu *chez* le grand prêtre. » H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 23 : *im Hause des Hohepriesters bekannt* ; B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 566 ; Knabenbauer, *In Joan.*, p. 516.

pelle Pierre, avec la portière qui l'a introduit dans la cour, ou celle du valet, qui l'interroge à son tour, avec le cousin de ce Malchus dont il a coupé l'oreille droite au jardin. Aussi la plupart des critiques, même opposés à l'authenticité de notre document[1], trouvent-ils à cet épisode johannique un cachet spécial d'historicité, et voient-ils dans l'anonyme qui figure à côté de Pierre le témoin auquel l'évangéliste doit sa particulière information.

Il faut conclure que le disciple bien-aimé, puisque ce n'est pas un autre que lui, fut réellement associé à Simon Pierre, auprès de Jésus, dans les préliminaires de la Passion : et cela confirme pleinement les résultats que nous avons précédemment obtenus.

Ainsi, l'examen des diverses scènes où figure, soit d'une façon expresse, soit d'une manière suffisamment reconnaissable, le bien-aimé, auquel s'identifie l'évangéliste, est tout à fait défavorable au symbolisme de ce personnage, et paraît au contraire en garantir la pleine historicité. Le disciple que Jésus aimait n'est, d'une façon nette et consistante, ni le type de l'helléno-christianisme, opposé au judéo-christianisme que représenterait Pierre, ni la figure du croyant idéal ou du gnostique parfait ; mais la comparaison des épisodes où il apparaît, l'analyse des rôles qui lui sont prêtés, comme le caractère des personnages avec lesquels il est mis en relation, tout montre en lui un disciple réel de Jésus, objet d'une particulière affection du Sauveur.

***

Si le disciple bien-aimé n'a pas été conçu par l'évangéliste comme un pur symbole du croyant idéal, il est à croire qu'il n'a pas été envisagé davantage,

[1] Ainsi, MM. Bousset, *Offenb.*, p. 46 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 216 ; même H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 208.

dans l'épisode du coup de lance, comme un simple témoin mystique.

Assez étranges sont, sur ce point, les déclarations de M. J. Réville et de M. Loisy. « Assurément, dit M. Réville, le disciple bien-aimé est présenté comme un témoin constant et fidèle de Jésus. Mais ce n'est pas une raison pour qu'il soit un des Douze historiques. Dans un monde où la vie spirituelle était considérée comme seule valable, où l'on voit avec les yeux et touche avec les mains ce qui concerne la Parole de vie, où l'on voit la vie éternelle[1], et la gloire du Logos, fils unique du Père[2], lorsqu'il s'agit de voir un symbole aussi manifeste que le sang et l'eau jaillissant du flanc de Jésus crucifié, il est clair que la vue dont il s'agit est avant tout une vue spirituelle, celle qui saisit le fond des choses et non pas leur apparence superficielle. Nous sommes encore ici en plein idéalisme. Le disciple bien-aimé est ὁ ἑωράκως, le « ayant vu », le *voyant*. Et son témoignage est ἀληθινός, c'est-à-dire allant jusqu'au fond des choses, jusqu'à la vérité vraie (tel est le sens constant de cet adjectif dans le quatrième Évangile). Il est cité, non à titre de renseignement historique, mais pour que ceux qui l'accueillent aient la foi. Comment s'appelait de son nom propre le disciple qui a vu ces choses et en a saisi les profondeurs ? Voilà qui est tout à fait secondaire et bon pour les esprits grossiers attachés à la lettre et à la matière[3]. »

Pour M. Loisy, la scène du coup de lance est également un « tableau qui n'appartient pas à l'histoire et que l'on pourrait qualifier de peinture théologique »[4]. L'évangéliste, dit-il, a voulu y « signifier la naissance de l'Église, à l'instar de la création de la première

[1] I Jean, I, 1-3.
[2] Jean, I, 14.
[3] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 318, cf. p. 280.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 891.

femme, dans et par les sacrements de l'initiation chrétienne. Le souffle que Jésus vient de rendre en inclinant la tête vers les siens, le sang et l'eau qui jaillissent au coup de lance figurent la communication de l'Esprit dans les deux mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie... Le sang figure directement l'eucharistie, la vie éternelle que le chrétien puise dans le sacrement commémoratif de la mort du Christ ; et l'eau figure directement le baptême, le sacrement de la régénération par l'eau et l'esprit »[1].

Dans ce « tableau symbolique », le disciple bien-aimé figure en qualité de « témoin spirituel ». « Il est le prophète qui a vu naître de Jésus expirant le vrai christianisme, la religion de l'esprit agissant dans l'eau et le sang, comme la première femme est née du premier homme endormi[2]. »

« Comment l'auteur a-t-il pu s'identifier à ce personnage fictif et garantir solennellement la vérité d'une fiction ? » Tout d'abord, dit M. Loisy, « il ne garantit pas la vérité de la fiction comme telle, mais en tant que symbole : ce qu'il atteste, au fond, est la réalité de la vie éternelle, communiquée au croyant par le Christ et les sacrements chrétiens[3]. » En effet, « ce témoignage a pour objet direct le phénomène miraculeux qui a suivi le coup de lance, » et l'évangéliste « le proclame *véritable*, au sens johannique du mot, non pas précisément en tant que vrai en soi, et sincère par rapport à celui qui le donne, mais au sens où le Christ est dit le vrai pain du ciel, la vraie vigne, c'est-à-dire en tant que le témoignage est transcendant, qu'il s'applique au sens spirituel des choses et non seulement au fait matériel. C'est par rapport au symbole et à son importance capitale que le témoignage est dit vrai »[4].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 888, 889.
[2] Id., *ibid.*, p. 128.
[3] Id., *ibid.*, p. 891.
[4] Id., *ibid.*, p. 890.

D'autre part, l'évangéliste s'identifie à ce témoin, précisément parce que c'est un témoin idéal, en qui il se représente lui-même, contemplant mystiquement la vérité évangélique. « Il a conçu lui-même le type du vrai disciple, du croyant parfait ; il le réalise autant qu'il est en lui ; il entre dans ce personnage, qui n'est pas seulement le témoin du coup de lance et de son effet, mais de toute la doctrine, de tous les faits symboliques exposés dans le quatrième Évangile. Il perçoit avec le disciple et en lui toutes ces vérités célestes ; il voit avec lui et entend comme lui les signes ; il se voit lui-même dans le disciple, comme il voit sa doctrine dans l'histoire de Jésus. A cette hauteur de contemplation mystique, il ne discerne pas ce que le Christ historique a dit et fait, de ce que lui-même fait dire et faire à son Christ... Il a tout vu et il est sincère quand il le dit[1]. »

Telle est l'interprétation proposée par nos critiques. La première réflexion qu'elle suggère est celle-ci : Pourquoi le disciple bien-aimé, s'il est le témoin idéal des tableaux que l'évangéliste contemple en esprit, n'est-il pas représenté assistant à chacune des scènes proprement johanniques, et les garantissant de son témoignage auprès du lecteur ? Pourquoi sa présence n'est-elle mentionnée que dans quelques rares moments? Pourquoi l'est-elle particulièrement dans l'épisode du coup de lance, avec une insistance exceptionnelle sur sa qualité de témoin par rapport à cette circonstance entre toutes ? Cela peut paraître fort extraordinaire dans l'hypothèse en question, où l'expérience apparente du témoin se confondrait, en réalité, avec la vision intérieure de l'évangéliste, laquelle s'étend sans distinction à tout son Évangile.

M. Loisy s'en rend bien compte, et il prétend

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 891.

justifier cette mention exceptionnelle par le caractère spécial du symbolisme que doit renfermer l'incident. « A raison même, dit-il, de l'importance qu'il attache à la leçon contenue dans ce récit, l'évangéliste l'autorise d'un témoignage qu'il n'a invoqué pour aucun autre fait, bien qu'il en ait raconté quantité d'autres qui sembleraient être plus importants et n'avoir pas moins besoin d'attestation. Ne serait-ce pas que cet épisode du coup de lance résume en quelque façon toute la doctrine de l'Évangile[1] ? »

L'explication est insinuée discrètement : c'est qu'elle est peu probable. On ne voit pas, en effet, que l'épisode, même avec la signification symbolique qu'on lui prête, tienne une place tellement prépondérante dans le plan idéal du quatrième Évangile. M. Loisy lui-même trouve l'idée centrale de notre document dans la notion du Christ comme Verbe incarné. « Aucun autre écrit du Nouveau Testament, dit-il, n'est dominé au même degré que le quatrième Évangile par une conception unique. L'auteur a voulu montrer le Christ, et son livre est une ostension[2]. » « Si l'Évangile johannique est un comme livre et répond tout entier à la formule christologique énoncée dans le prologue, il est un également pour la doctrine et dominé par la notion du Verbe incarné[3]. » Cela étant, la communication de l'Esprit à l'Église par les sacrements de baptême et d'eucharistie, ne peut être qu'un élément partiel, et presque accessoire, de la synthèse johannique.

On est donc mal venu, semble-t-il, à prétendre que l'incident est ainsi mis en relief parce qu'il résumerait de quelque manière toute la doctrine de l'écrit. Lorsque, dans l'appendice, l'auteur veut souligner le rapport du bien-aimé avec Jésus, ne rappelle-t-il pas de pré-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 889.
[2] Id., *ibid.*, p. 76.
[3] Id., *ibid.*, p. 97.

férence la scène où il reposa sur la poitrine du Sauveur?

Au reste, le symbolisme même qu'on propose n'est rien moins que prouvé. Il semble tout à fait gratuit d'identifier le souffle, que Jésus rend en mourant[1], avec l'Esprit qu'il communiquerait aux siens. Comparé aux passages synoptiques[2], le texte johannique donne exactement la même impression : il est impossible de supposer qu'en inclinant la tête le Sauveur dirige son Esprit sur ses disciples, tandis qu'il est évident qu'il rend simplement son âme à son Père. Est-ce que le quatrième évangéliste lui-même ne reporte pas expressément la communication de l'Esprit-Saint par Jésus après sa glorification[3] ?

Quant à la signification prêtée au sang et à l'eau qui jaillissent du côté du Sauveur, il est également fort douteux qu'elle ait été perçue par l'évangéliste, à plus forte raison qu'elle ait primé pour lui la matérialité du fait. Si l'évangéliste avait voulu figurer respectivement les sacrements de baptême et d'eucharistie, comme il est incontestable que le baptême a été tenu, dès l'origine, pour le premier sacrement de l'initiation chrétienne, pourquoi n'aurait-il pas mentionné d'abord l'eau, le sang ensuite, selon l'ordre historique et logique des mystères chrétiens ? Dire que « le sang est mentionné avant l'eau, parce qu'il caractérise et signifie la mort du Christ »[4], c'est reconnaître que le récit n'est point gouverné autant qu'on suppose par le symbolisme en question.

La seule signification mystique que l'on puisse

[1] Jean, XIX, 30 : « Ayant incliné la tête, il rendit l'esprit. »

[2] Marc, XV, 37 : « Jésus, ayant poussé un grand cri, expira. » Matth., XXVII, 50 : « Jésus, ayant poussé de nouveau un grand cri, rendit l'esprit. » Luc, XXIII, 46 : « Ayant poussé un grand cri, Jésus dit : Père, je remets en vos mains mon esprit ; et, cela dit, il expira. »

[3] Jean, VII, 39 ; XX, 22 ; cf. XIV, 16.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 888.

trouver à l'effusion de l'eau, ainsi mentionnée, est qu'elle marque le caractère expiatoire de l'effusion du sang, qui la précède : le sang qui coule du côté percé du Sauveur est le vrai baptême, qui lave le monde de ses souillures. Telle paraît avoir été la conception de l'auteur, dans la première Épître johannique[1] et dans l'Apocalypse[2]. Mais ce symbolisme même a pu être rattaché providentiellement au fait miraculeux qui

[1] I Jean, v, 6 : « C'est lui, Jésus-Christ, qui est venu par l'eau et le sang : non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. » Si l'auteur vise, en cet endroit, l'effusion du sang et de l'eau racontée dans l'Évangile, il semble l'envisager à un point de vue tout autre que celui du symbolisme en question. La comparaison avec ces autres passages : I Jean, iv, 2 : « Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair est de Dieu ; » II Jean, 7 : « Plusieurs séducteurs sont sortis dans le monde, qui ne confessent pas la venue de Jésus-Christ en chair : c'est là le séducteur et l'antechrist ; » d'autre part, le rapprochement des divers endroits, I Jean, i, 1-3 ; iii, 8 ; iv, 14, où le même auteur rappelle comment le Verbe de vie s'est manifesté, a été vu, entendu, touché, donnent l'impression que cette venue du Christ, autrefois réalisée, dans l'eau et le sang, se rapporte également à l'expérience sensible de l'humanité du Sauveur, telle qu'elle a eu lieu au Calvaire. Le Fils de Dieu s'est incarné en Jésus : c'est pourquoi on a vu couler de son côté l'eau et le sang ; non seulement de l'eau, ce qui n'aurait dénoté qu'une apparence d'humanité, mais du sang, ce qui marquait une humanité bien réelle. Cependant, on peut aussi croire que la pensée de l'écrivain ne se borne pas là. Il paraît également voir, dans la venue du Christ par l'eau, la manifestation des bords du Jourdain, avec son ministère de baptiste, et, dans la venue par le sang, la manifestation de sa Passion, suivie de la résurrection et de l'effusion de l'Esprit-Saint, avec son rôle de rédempteur : Jésus ne s'est pas contenté de baptiser d'eau, comme Jean-Baptiste, il nous a baptisés de son sang et de son Esprit. Dans ce cas, l'auteur semble n'avoir considéré la scène du coup de lance qu'au point de vue de l'effusion rédemptrice du sang. Il est de fait qu'il est particulièrement préoccupé de montrer Jésus-Christ « sauveur du monde » (I Jean, iv, 14) et « propitiation pour nos péchés » (I Jean, ii, 2 ; iv, 10).

[2] L'Apocalypse paraît voir avant tout, dans l'épisode du Calvaire, l'effusion du sang qui purifie le monde de ses souillures, sans plus de symbolisme. Apoc., i, 5 : Jésus-Christ « nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang » ; i, 7 : Quand il

se passa sur le Calvaire : il ne porte par lui-même aucun préjudice à la réalité de l'histoire. Dans ce cas, l'évangéliste a dû tenir son attention principale sur l'effusion du sang rédempteur, ne mentionnant l'effusion accessoire de l'eau que par souci du fait, symbolique si l'on veut, néanmoins réel, dont il a été témoin.

Il est précisément très digne de remarque que, dans la suite immédiate du récit, l'auteur ne paraît songer qu'au fait essentiel de la transfixion du Sauveur, où il semble voir l'immolation de l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde[1]. « Ces choses arrivèrent, dit-il, pour que fût accomplie l'Écriture : on ne lui brisera pas d'os. Et une autre Écriture dit encore : ils regarderont celui qu'ils ont percé[2]. » Plus loin, dans le récit de la première apparition du Christ ressuscité, c'est également le fait du côté ouvert qui occupera toute son attention, et il ne sera pas question d'autre chose[3]. Ces simples remarques de l'évangéliste attestent une tout autre préoccupation que celle qu'on prétend.

D'autre part, à voir la manière dont l'auteur signale la présence du témoin, garantit la vérité de son témoignage, et le donne pour garant à la foi de ses lecteurs, il semble impossible de douter qu'il ait eu en vue un fait sensible et un témoin réel.

L'évangéliste, en effet, a mentionné expressément le bien-aimé auprès de la croix, en compagnie de personnages aussi historiques que la mère de Jésus, sa sœur Marie de Clopas, et Marie-Madeleine. Et c'est

viendra sur les nuées, « ceux qui l'ont transpercé » se lamenteront ; cf. v, 6, 9 : « Vous avez été tué, et vous nous avez rachetés à Dieu de votre sang. »

[1] Jean, I, 29. Cf. Apoc., I, 5; v, 9.

[2] Jean, XIX, 36-37.

[3] Jean, XX, 20, 25, 27.

à ce témoin précis qu'il se réfère, en disant : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage. » M. Loisy épilogue sur ce premier mot : « celui qui l'a vu. » « Pour apprécier la portée du mot *voir* dans le style johannique, » il renvoie[1] à son commentaire du chapitre XIV, 9. C'est à propos de la parole de Jésus à Philippe : « Qui me voit, voit le Père. » « Le mot *voir*, dit M. Loisy, se prend à double sens... Bien des gens ont vu Jésus des yeux du corps, sans le connaître véritablement et sans voir spirituellement le Père. Voir le Père n'est pas autre chose que de croire que le Fils est en lui, agit par lui, et que le Père est dans le Fils, réellement présent et lui communiquant sa puissance. Ainsi on ne voit le Père que par la foi[2]. »

Le critique semble donc insinuer que la vision du disciple bien-aimé est aussi une vision par la foi, qui se rapporte, non au fait matériel de l'effusion du sang et de l'eau, mais à la vérité spirituelle figurée par ce phénomène. C'est là une interprétation assez étrange.

Tout d'abord, même dans l'exemple allégué et tel que l'entend M. Loisy, la vision spirituelle du Père suppose la vision physique du Fils : c'est en voyant le Fils des yeux du corps qu'on aperçoit le Père du regard de la foi. Il s'ensuivrait que, de la part du disciple bien-aimé, la perception symbolique du Christ, engendrant son Église sur la croix, suppose la réalité de la vision du côté ouvert, qui sert à exprimer cette vérité.

Mais il est inutile de recourir à une telle hypothèse, parce qu'on ne peut en aucune façon justifier le sens prétendu johannique du verbe *voir*. Ce verbe est fréquemment employé dans le quatrième Évangile, en dehors du passage allégué, et partout il l'est dans son sens ordinaire et obvie[3]. Pourquoi relever uniquement

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 890,
[2] Id., *ibid.*, p. 747.
[3] Jean, VI, 2, 36 ; IX, 37 ; XV, 24 ; XVI, 16, 17, 19, 22 ; XX, 18,

le sens exceptionnel qu'on croit lui découvrir dans un texte qui est sans relation aucune avec celui qui nous occupe ? Bien plus, on peut fortement douter que, dans cette parole même de Jésus à Philippe, le verbe soit employé dans le sens spirituel qu'on prétend. La pensée du Sauveur, en effet, paraît être celle-ci : celui qui me voit (des yeux du corps) voit (en réalité) le Père, *parce que* je suis dans le Père, et le Père en moi. Ainsi envisagée, la vision du Père n'est pas une vision spirituelle, atteignant le Père même qui est en Jésus, mais une vision réelle, se rapportant directement au Fils et concomitamment au Père, parce que le Père ne fait qu'un avec le Fils. L'usage général du quatrième Évangile, aussi bien que le contexte du passage discuté, garantit donc le sens concret de l'expression : « celui qui l'a vu. »

L'évangéliste continue : celui qui l'a vu « en a rendu témoignage ». M. Loisy reconnaît que « le témoignage a pour objet direct le phénomène miraculeux qui a suivi le coup de lance[1]. » Mais, comment l'évangéliste peut-il mentionner au temps passé l'attestation rendue relativement à ce phénomène, s'il s'agit d'une pure vision symbolique, et si cette vision ne se distingue pas de celle qu'il contemple et atteste lui-même actuellement ?

Ce n'est pas tout ; l'évangéliste garantit encore la véracité de celui qui a rendu témoignage, en ajoutant : « et son témoignage est vrai. » Puisque, de l'aveu de M. Loisy, l'attestation du disciple a porté sur le miracle même dont il est censé avoir été témoin, et non sur la vérité mystique dont ce phénomène serait le symbole, il semble bien que son témoignage soit également garanti par rapport à la réalité de l'événement en question. Il est fort étrange qu'on le prétende,

25, 29. Il est dit formellement que « personne n'a *jamais vu* Dieu » : I, 18 ; V, 37 ; VI, 46.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 890.

au contraire, certifié par rapport à l'idée censée symbolisée.

C'est d'une façon très arbitraire que l'on invoque, à l'appui de cette prétention, ce que l'on appelle « le sens johannique » du mot ἀληθινός, « véritable, » et la soi-disant analogie des passages où Jésus est dit le vrai pain du ciel[1] et la vraie vigne[2]. Dans ces divers exemples, l'adjectif est très spécialement employé avec l'article : Jésus est « le vrai » pain du ciel, par comparaison avec la manne, qui n'était qu'une nourriture matérielle et temporelle ; il est « la vraie » vigne, par opposition à la vigne ordinaire, qui ne communique qu'une sève grossière à ses rameaux. Or, dans notre passage, le témoignage du disciple n'est en aucune façon appelé « le vrai » par rapport à un autre qui en serait seulement l'image. Le témoignage est dit «vrai » simplement, et l'on ne conçoit pas qu'il soit dit tel par rapport à autre chose que le phénomène sensible raconté.

D'autre part, si l'on vérifie le sens respectif de ἀληθινός et de ἀληθής, dans le quatrième Évangile et dans les divers écrits johanniques, on ne peut pas dire que ἀληθινός y soit employé constamment pour signifier une vérité d'ordre symbolique, se rapportant à une réalité transcendante, tandis que ἀληθής exprimerait toujours la véracité ou l'exactitude, c'est-à-dire la conformité aux réalités vulgaires. En fait, les deux adjectifs sont pris presque indifféremment l'un pour l'autre et dans le même sens. Sur les huit autres passages du quatrième Évangile où apparaît ἀληθινός, l'expression figure trois ou quatre fois avec le sens ordinaire de ἀληθής : elle est employée en particulier pour exprimer l'exactitude d'une sentence[3], la justesse du jugement du Christ[4],

[1] Jean, VI, 32.

[2] Jean, XV, 1.

[3] Jean, IV, 37. Cf. Tit., I, 13 ; II Pierre, II, 22 ; Apoc., XIX, 9 ; XXI, 5 ; XXII, 6.

[4] Jean, VIII, 16. Cf. Apoc., XV, 3 ; XIX, 2.

la véracité de Dieu[1]. Ce dernier cas est d'autant plus remarquable qu'à deux autres reprises[2], pour exprimer la même véracité divine, l'auteur emploie le synonyme ἀληθής.

On est donc fondé positivement à croire qu'en qualifiant de « véritable » l'attestation de son témoin, l'évangéliste a voulu marquer la conformité de son témoignage avec la réalité du fait rapporté. Malgré la différence insignifiante des formules, le sens de notre texte correspond visiblement à celui des passages analogues où se trouve employé ἀληθής : « Nous savons que son témoignage est vrai[3], » et : « Tu sais que notre témoignage est vrai[4], » c'est-à-dire sincère et exact.

S'il était besoin d'une preuve plus formelle, on la trouverait dans la proposition même qu'ajoute immédiatement l'évangéliste : « et lui sait qu'il dit des choses vraies. » Au sens de M. Loisy, ces choses ne peuvent être vraies que dans leur signification supérieure et symbolique : c'était donc, plus que jamais, le cas d'employer l'adjectif ἀληθινός. Or nous lisons purement et simplement ἀληθῆ : preuve manifeste que l'évangéliste n'entend pas opposer ces expressions l'une à l'autre, mais qu'il les emploie, l'une comme l'autre, au sens ordinaire et obvie.

Enfin, notre interprétation reçoit une confirmation décisive de la dernière proposition du passage : (et lui sait qu'il dit des choses vraies,) « afin que, vous aussi vous croyiez. » Il paraît impossible, en effet de supposer que l'évangéliste apporte, pour confirmer la foi de ses lecteurs, non l'attestation d'un témoin réel du fait relaté, mais la conscience qu'aurait le témoin mystique de la conformité de sa vision intérieure

[1] Jean, VII, 28.
[2] Jean, III, 33 ; VIII, 26.
[3] Jean, XXI, 24.
[4] III Jean, 12.

avec la vérité spirituelle que son récit représente.

Notre passage est analogue à la première conclusion du livre : « Jésus, dit l'évangéliste, a fait encore devant ses disciples bien d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre ; ceux-ci ont été écrits, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom[1]. » L'auteur a donc voulu donner la foi à ses lecteurs, pour, par ce moyen, leur communiquer la vie; c'est dans ce dessein qu'il a rapporté un certain nombre de miracles accomplis par le Sauveur. Or, il ne semble pas qu'on puisse interpréter cette déclaration en ce sens que l'auteur aurait seulement voulu représenter les vérités spirituelles en des tableaux symboliques, dont les traits apparents ne seraient rien, et l'idée figurée serait tout[2]. S'il précise que les miracles ont été accomplis « devant les disciples », si plus loin il affirme « la vérité de son témoignage » touchant « les choses qu'il a écrites », si enfin il déclare avoir écrit « *pour que* l'on croie » en la messianité et en la filiation divine de Jésus, c'est bien qu'il a entendu présenter des arguments positifs et, à proprement parler, des preuves, capables de fonder raisonnablement cette foi.

C'est d'une façon très tendancieuse et très inexacte que M. Loisy prétend voir préconisé par le quatrième Évangile « la foi sans vision, la foi qui n'exige pas de miracles et de preuves matérielles »[3], mais qui « sait reconnaître » dans les phénomènes racontés « l'image symbolique des vérités éternelles »[4] qu'ils représentent. Il suffit de parcourir notre Évangile, pour se rende compte que, à part deux endroits[5] où

[1] Jean, xx, 30-31.
[2] Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 922, 923.
[3] Loisy, *ibid.*, p. 921.
[4] Id., *ibid.*, p. 112.
[5] Jean, iv, 48 : « Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croirez pas ; » xx, 29 : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ?

Jésus recommande exceptionnellement la foi sans expérience personnelle, constamment la croyance se trouve rattachée à la constatation sensible des faits.

Ce n'est pas seulement la foi imparfaite des Juifs, ou de personnages pouvant représenter le judéo-christianisme[1] : c'est la foi de Jean-Baptiste lui-même, qui est associée à la vision de la colombe miraculeuse[2] ; c'est la foi telle que la demande Jésus[3], appuyée sur l'expérience de sa parole, appuyée surtout sur l'expérience de ses œuvres, qui sont le témoignage de son Père, parce qu'elles prouvent que son Père est en lui et qu'il agit par lui ; c'est la foi de l'aveugle-né[4], à la suite de sa guérison ; la foi des disciples, après le miracle de Cana, après la résurrection de Lazare, après les apparitions du Sauveur, lorsqu'il leur a montré ses mains et son côté[5]; c'est la foi de Marie Madeleine[6], et celle même du disciple bien-aimé[7], qui croit après avoir vu les linges et le suaire dans le tombeau.

Heureux ceux qui n'ayant pas vu, ont cru ! » Ces textes ne détruisent pas la portée des suivants, et se concilient parfaitement avec eux. Dans le premier endroit, Jésus remarque tristement la nécessité de signes à donner et de miracles à faire ; cela ne l'empêche pas d'opérer ces prodiges, à l'effet direct de produire la foi. Ici, d'ailleurs, l'observation peut convenir seulement à l'officier royal, dont on ne mentionne effectivement la croyance complète qu'après la guérison de son fils dûment constatée. Dans le second passage, la parole à Thomas semble avoir simplement pour but de recommander la foi au témoignage des apôtres et de l'Église : Thomas a eu le tort de ne pas croire à ce témoignage ; il est capable de fonder excellemment la foi ; mais cela ne nuit en rien à l'importance historique de la constatation des premiers témoins ; cela la suppose au contraire manifestement.

[1] Jean, II, 23 ; VIII, 31 ; X, 41 ; XII, 11.

[2] Jean, I, 32-34.

[3] Jean, V, 36 ; IX, 35-37, 41 ; X, 25-26, 38 ; XI, 15, 42 ; XII, 37 ; XIV, 12, 29 ; XV, 24.

[4] Jean, IX, 38.

[5] Jean, II, 11 ; XI, 15 ; XX, 20, 25.

[6] Jean, XX, 1, 16, 18.

[7] Jean, XX, 8.

Mais si, dans l'ensemble de l'ouvrage, l'auteur a bien entendu fournir des preuves proprement dites à la croyance de ses lecteurs, la chose est encore plus incontestable pour l'épisode qui nous occupe. Là, tout particulièrement, son but avoué est de donner la foi : à cet effet, il rapporte un fait précis, qu'il déclare explicitement être la réalisation de paroles de l'Écriture. L'Écriture est connue ; le fait n'est pas moins certain : il le prouve par l'attestation d'un témoin oculaire, auquel il s'identifie lui-même, et en garantissant la vérité de son témoignage. Comment douter qu'en cet endroit il entende rapporter un fait réel, dont il a été personnellement le témoin[1] ?

Le disciple bien-aimé n'apparait donc pas davantage comme témoin spirituel et mystique que comme type du croyant idéal ou du chrétien parfait. De toutes manières, il se présente, au point de vue même de l'évangéliste, comme un personnage bien historique de l'entourage de Jésus. C'est ce qu'admettent, nous le verrons, la presque unanimité des critiques indépendants[2]. La chose n'est pas pour surprendre, si l'on songe que, de l'aveu même des critiques symbolistes, le disciple est sûrement identifié à un personnage réel dans l'appendice[3], et que l'appendice n'est pas d'un autre auteur que le corps de l'Évangile.

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 528 : « L'épisode du crurifragium et du coup de lance, propre à notre Évangile, n'a rien que de possible. L'archéologie juive et l'archéologie romaine du verset 31 sont exactes. Le crurifragium est bien un supplice romain. »

[2] Cf. Renan, Weizsäcker, Harnack, Bousset, von Soden, Abbott, cités dans la suite de cette étude. M. Schmiedel, art. *John*, col. 2544, lui-même suppose le bien-aimé un disciple réel, en se déclarant favorable à l'hypothèse que l'ouvrage viendrait de l'un de ses admirateurs.

[3] Plus haut, p. 302, nous disions qu'avec de la bonne volonté on trouvait au bien-aimé le même symbolisme dans l'appendice que dans le corps de l'Évangile. Mais, si on interprète les textes

La conclusion s'impose : le quatrième évangéliste se donne véritablement pour un disciple proprement dit de Jésus, témoin historique de sa vie et de ses œuvres.

Quel est ce disciple ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Cet examen même, en fixant l'identité du personnage, achèvera d'en montrer la réalité.

2. *Le bien-aimé est un des douze apôtres.*

Quelques critiques, qui se rangent sans réserve à la conclusion que nous venons d'exposer, estiment que le disciple bien-aimé dont parle le quatrième Évangile était, non un apôtre, mais un simple disciple du Sauveur, nommé Jean. C'est en particulier l'opinion de MM. Hugo Delff, Bousset, von Soden.

L'hypothèse est basée en grande partie sur l'interprétation donnée par ces critiques à la tradition qui concerne Jean d'Éphèse. Pour eux, nous l'avons vu[1], Jean d'Éphèse n'est pas l'apôtre Jean, mais un presbytre du même nom. Le bien-aimé, auquel il est identifié dans l'Évangile, n'est donc pas un membre du collège apostolique, mais seulement un disciple du Sauveur. Les scènes que garantit le témoignage de

raisonnablement, il apparaît aussi historique dans le dernier chapitre que dans les autres. Dans ce chapitre final, le bien-aimé est associé à des disciples très réels, énumérés au verset 2, en particulier à Simon Pierre ; la scène où il figure est une pêche, en rapport avec la profession historique des apôtres. D'autre part, on ne peut y voir représenté le type du christianisme spirituel et parfait. S'il reconnaît le premier Jésus, c'est Pierre qui est le premier à rejoindre le Sauveur, comme c'est lui qui offre le triple témoignage d'amour et reçoit la primauté : c'est donc plutôt Pierre qui se montrerait le bien-aimant, empressé et fidèle, et qui serait le privilégié. Enfin le bien-aimé est présenté à la foi des lecteurs comme témoin et garant du livre, ce qui ne paraît guère s'entendre d'une pure figure symbolique, et l'on fait expressément allusion à sa mortalité, ce qui le désigne bien comme un personnage réel.

[1] Ci-dessus, p. 91, 100, 102.

ce disciple se passent à peu près exclusivement à Jérusalem ; il repose à la Cène sur la poitrine de Jésus, il a ses entrées libres chez le grand-prêtre, il est présent au coup de lance, il accompagne Pierre au tombeau : c'était sans doute un habitant de Jérusalem, appartenant à quelque famille pontificale ; il fut témoin des principaux épisodes du ministère hiérosolymitain, et était particulièrement aimé de Jésus.

« Le disciple que le Seigneur aimait, dit en particulier M. Bousset, était un Hiérosolymitain ; il ne connut le Seigneur qu'à l'occasion de ses voyages à Jérusalem ; il n'appartenait donc pas au cercle plus étroit des Douze. Le Seigneur, en effet, n'avait pas exigé de tous ses adhérents qu'ils quittassent parents, patrie et maison, pour le suivre. Ce Hiérosolymitain devait être en outre un personnage distingué, un prêtre, peut-être un membre de la tribu pontificale (donc un Sadducéen). Il figurait parmi les partisans que Jésus avait à Jérusalem et représente la tradition hiérosolymitaine. Ce n'est pas Jean l'apôtre, et, au chapitre XXI, 2, il n'est pas à chercher parmi « les fils de « Zébédée » qui sont mentionnés là pour la première fois, mais bien parmi les « deux autres de ses dis- « ciples ». Si donc « l'autre disciple » de l'Évangile johannique n'est pas non plus le fils de Zébédée, si, d'autre part, le nom de Jean est lié à la personne de l'évangéliste d'une manière inséparable, si enfin il n'y a aucun fondement à l'hypothèse que cet autre disciple serait une figure idéale imaginée de toutes pièces, il ne reste plus qu'à conclure : le disciple que le Seigneur aimait est le presbytre Jean d'Asie-Mineure[1]. »

Pour M. von Soden également, le disciple bien-aimé, garant de l'Évangile, n'est autre que « le fameux Jean l'Ancien, d'Éphèse : il était natif de Jérusalem et disciple personnel du Seigneur ». C'est pourquoi notre

[1] Bousset, *Offenb.*, p. 46, 47.

évangéliste « est relativement mieux informé en ce qui regarde Jérusalem. De ce Jean viennent, en effet, tous les renseignements détaillés que contient l'Évangile, touchant les lieux, les personnes, et les menus incidents de la vie du Sauveur »[1].

Une telle opinion cependant, à l'apprécier même au seul point de vue de la critique interne de notre document, paraît tout à fait insoutenable. Il y a d'abord le fait que le disciple est présenté, soit dans le corps de l'Évangile, soit dans l'appendice, comme ayant participé à la dernière Cène. Or, l'examen du quatrième Évangile comme des Synoptiques montre qu'à ce suprême repas les apôtres seuls furent présents avec Jésus.

Au dire de M. Bousset, « c'est une question de savoir si la relation synoptique peut être regardée comme si exacte que l'on puisse tirer argument de son silence touchant d'autres convives[2]. » D'après M. von Soden, l'idée de la présence exclusive des apôtres serait même « en soi hautement improbable ». « Pourquoi, demande-t-il, les femmes fidèles qui accompagnèrent le Sauveur à Jérusalem, pourquoi ses disciples hiérosolymitains, auraient-ils été exclus de ce repas ? » Bien plus, à en croire ce critique, l'Évangile de saint Jean semble, sur ce point, comme sur d'autres, corriger discrètement la tradition synoptique, en montrant la pensée de Jésus, immédiatement avant la Cène, dirigée vers « les siens qui étaient dans le monde »[3].

« Mais ces observations assez vagues ne peuvent prévaloir contre l'examen impartial des documents. Les trois synoptiques mentionnent expressément qu'au soir de la Cène, quand l'heure fut arrivée,

[1] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 220.
[2] Bousset, *Offenb.*, p. 44.
[3] Von Soden, *op. cit.*, p. 217-218.

Jésus « vint avec les Douze » au lieu qui avait été préparé, et se mit à table, « les douze apôtres avec lui[1]. » Au cours du repas, les allusions sont encore très clairement à la seule présence des apôtres. Jésus parle à ses convives du royaume où ils siégeront sur des trônes, « comme juges des douze tribus d'Israël[2] ; » lorsqu'il veut indiquer le traître, c'est, dit-il, « l'un des douze, celui qui porte la main au plat avec moi[3]. » Quant au quatrième Évangile, il ne contient pas un seul trait, pas même celui que relève M. von Soden, qui contredise la représentation synoptique ; au contraire, tous les personnages nommés à cette occasion, Pierre, Thomas, Philippe, Jude, Judas[4], appartiennent incontestablement au groupe des apôtres, et, d'autre part, les discours de Jésus contiennent maintes allusions à ses convives, comme à ses « choisis », à ses « envoyés », à ceux qui doivent aller dans le monde, « pour porter du fruit », et « à la parole desquels d'autres croiront » en lui[5].

Au surplus, le bien-aimé n'occupe pas une place quelconque dans la réunion du cénacle : il paraît à côté de Pierre et tout auprès du Sauveur. Peut-on songer, pour cette place de choix, à un personnage autre que l'un des apôtres ? « Il semble impossible, remarque justement M. Jülicher, que Jésus ait accordé de telles marques de confiance et d'affection à un disciple qu'il n'aurait pas en même temps admis dans le cercle des Douze, et, ce qui est encore plus, dont les autres Évangiles ne savent absolument rien[6]. »

A considérer seulement les autres épisodes où figure

[1] Marc, XIV, 17 = Matth., XXVI, 20 = Luc, XXII, 14.
[2] Luc, XXII, 30. Cf. Matth., XIX, 28.
[3] Marc, XIV, 20.
[4] Jean, XIII, 6 sq., 24, 36 ; XIV, 5, 8, 22 ; XIII, 26 sq.
[5] Jean, XIII, 16, 18 ; XV, 16 ; XVII, 18, 20 ; cf. VI, 71.
[6] Jülicher, *Einl.*, p. 327.

le disciple bien-aimé, on arrive à la même conclusion. Partout, en effet, ce disciple apparaît en relation spéciale avec les principaux d'entre les apôtres, comme faisant partie d'un même groupe, et se trouvant sur le même rang, dans la compagnie plus intime du Sauveur. On ne s'imagine guère un simple disciple associé à Pierre, le chef des apôtres, aussi familièrement que l'est le bien-aimé dans la scène chez le grand-prêtre, dans la course au tombeau, ou lors de la pêche miraculeuse et des suprêmes prédictions de Jésus.

Que notre personnage ait été un apôtre, et un des principaux apôtres, en relation particulièrement étroite avec saint Pierre, c'est un point qui ne semble pas pouvoir être contesté, dès lors qu'on se place au point de vue le plus clair de l'histoire.

3. *Le bien-aimé est Jean, fils de Zébédée.*

Or, d'entre les apôtres importants, capables d'être ainsi associés à Pierre, on ne voit que les fils de Zébédée, sur qui puisse se porter notre choix.

Ce sont eux, en effet, qui figurent constamment, avec Pierre et André, en tête de la liste des apôtres[1], comme ils figurent avec eux lors de la vocation au bord du lac[2], et à l'occasion du discours sur la ruine de Jérusalem[3]. Ce sont eux qui sont spécialement choisis, avec Pierre, pour suivre Jésus à la résurrection de la fille de Jaïre[4], à la transfiguration sur la montagne[5], et à l'agonie du Jardin[6]. La demande même que ces deux disciples font au Sauveur de siéger l'un à sa

[1] Marc, III, 16 = Matth., X, 2-3 = Luc, VI, 14 ; Act., I, 13.
[2] Marc, I, 16-19 = Matth., IV, 18-21 = Luc, V, 3-10.
[3] Marc, XIII, 3.
[4] Marc, V, 37 = Luc, VIII, 51.
[5] Marc, IX, 1 = Matth., XVII, 1 = Luc, IX, 28.
[6] Marc, XIV, 33 = Matth., XXVI, 37.

droite, l'autre à sa gauche, dans le royaume[1], « nous conduirait sûrement à penser, dit M. Jülicher, qu'ils avaient coutume en ce monde d'occuper à ses côtés les places d'honneur[2]. » D'autre part, il est très remarquable que, tandis que les principaux apôtres, Pierre, André, Philippe, Thomas, sont expressément nommés dans le quatrième Évangile, on n'y trouve nulle part les noms de Jacques, ni de Jean, fils de Zébédée. Ce double fait parallèle nous invite donc manifestement à chercher dans l'un ou l'autre de ces deux apôtres notre disciple anonyme.

Ce qui nous y invite également, c'est la place qu'occupe le bien-aimé dans le récit du premier appel des disciples. M. von Soden reconnaît, avec M. Loisy et M. Réville, que c'est, en effet, le bien-aimé qui apparaît en la compagnie d'André, frère de Simon Pierre[3].

Or, si l'on considère que, dans le récit synoptique de l'appel définitif des apôtres, les deux frères Jacques et Jean sont associés aux deux frères Simon et André[4], on peut croire que, dans cette relation johannique de leur première vocation, le disciple qui figure parmi les premiers appelés, auprès d'André et de Pierre, est aussi l'un des fils de Zébédée. D'autant plus que les divers disciples qui viennent ainsi à Jésus paraissent en relation d'origine les uns avec les autres. André trouve en premier lieu son frère Simon et l'amène au Sauveur ; il trouve en second lieu[5] Philippe, et il est

[1] Marc, x, 35 = Matth., xx, 20.
[2] Jülicher, *Einl.*, p. 327.
[3] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 216. Voir ci-dessus, p. 365.
[4] Cf. ci-dessus, p. 392, note 2.
[5] Il semble bien que c'est André lui-même qui « trouve Philippe » (I, 43). L'évangéliste, en effet, reprend, aussitôt après : « Et Jésus lui dit ; » il ne semble donc pas que Jésus soit le sujet du verbe précédent. Si André trouve en second lieu Philippe, on comprend bien que l'auteur dise qu'il trouva son frère Simon « le premier ». Cela paraît justifier tout à fait la leçon πρῶτον, des éditions de Westcott-Hort et de Nestle, au lieu de la leçon

précisément mentionné que « Philippe était de Bethsaïde, le village d'André et de Pierre »[1]; Philippe à son tour trouve Nathanaël, et l'appendice note également que Nathanaël « était de Cana en Galilée »[2]. Il apparaît donc que ces divers personnages se connaissent les uns les autres, de par leurs relations antérieures, et s'attirent mutuellement vers le Christ. Cela donne à penser que l'anonyme lui-même était en relation étroite avec André, et sans doute aussi son compatriote. Tout s'explique bien s'il est un de ces fils de Zébédée qui avaient coutume de pêcher sur le lac de Galilée en compagnie d'André et de Pierre[3].

De ces observations, prises dans leur ensemble, il semble résulter, d'une manière incontestable, que le disciple bien-aimé du quatrième Évangile doit être identifié à l'un ou à l'autre des deux apôtres, Jacques et Jean. Or, il est impossible, et personne n'y songe, de s'arrêter au nom de Jacques, qui périt de bonne heure[4], par l'ordre d'Hérode Agrippa. Le disciple bien-aimé, s'il est un des deux fils de Zébédée, ne peut donc être que l'apôtre Jean.

De fait, on est très frappé de ce que, dans l'histoire des premiers jours de l'Église, c'est Jean qui se trouve particulièrement associé à Simon Pierre, comme si déjà leur sort avait été étroitement uni par le Maître lui-même. L'auteur du livre des Actes, énumérant les apôtres assemblés au Cénacle, nomme en tête « Pierre et Jean », en second lieu seulement « Jacques et André »[5]. C'est Jean qui apparaît avec le chef des

πρῶτος adoptée par Tischendorf-Gebhardt, et qu'approuve le P. Calmes, *S. Jean*, p. 30, 154,

[1] Jean, I, 44.

[2] Jean, XXI, 2.

[3] C'est la même impression que donne le récit final de la pêche miraculeuse, où le bien-aimé est représenté dans la barque de Pierre. Cf. ci-dessus, p. 168.

[4] Act., XII, 2. Voir ci-dessus, p. 85 et 111.

[5] Act., I, 13.

apôtres, lors de la guérison du boiteux à la porte du temple[1]; tous deux ensemble sont cités pour ce fait devant le sanhédrin, et là déclarent ne pouvoir faillir à leur mission de prédicateurs et de témoins[2]. Lorsque les apôtres apprennent à Jérusalem le succès de l'évangéliste Philippe auprès des Samaritains, ils choisissent encore « Pierre et Jean » pour aller visiter les nouveaux convertis et leur conférer l'Esprit-Saint[3]. Enfin, nous avons vu que la jeunesse de Jean par rapport aux autres apôtres, telle qu'elle est relevée dans la tradition qui le concerne, peut expliquer d'une manière toute spéciale, dès lors qu'on l'identifie au bien-aimé, et la place privilégiée qu'il occupe auprès de Jésus, et la promptitude avec laquelle il devance Pierre au tombeau.

Ainsi, la considération attentive du rôle joué par le disciple bien-aimé au cours de l'Évangile, de la place qu'il tient auprès du Sauveur et de ses compagnons, comme des autres traits qui peuvent caractériser sa physionomie, conduit d'une façon qui semble rigoureuse à l'identifier au plus jeune des fils de Zébédée, l'apôtre Jean.

Ce résultat, très significatif en lui-même, le devient plus encore quand on le rapproche de celui que fournit le témoignage de l'appendice. MM. Delff, Bousset et von Soden, avec l'ensemble très général des critiques, admettent que, dans ce chapitre final, le bien-aimé est présenté aux Asiates, lecteurs de l'Évangile, comme identique au célèbre Jean d'Éphèse. Or, nous l'avons vu, le témoignage le plus certain de l'histoire est que ce Jean d'Éphèse n'est pas un autre que le fils de Zébédée.

[1] Act., III, 1, 3, 13.

[2] Act., IV, 13, 19. Saint Luc, à la différence de saint Matthieu et de saint Marc, dit parfois : « Jean et Jacques. » Voir ci-dessus, p. 113, note 2.

[3] Act., VIII, 14. Cf. Gal., II, 9.

Nous arrivons ainsi à cette constatation fort remarquable, que la teneur du quatrième Évangile s'accorde avec l'attestation de l'appendice, mise en regard de la plus ancienne tradition, pour nous faire identifier le disciple que Jésus aimait à l'apôtre saint Jean.

Dans quelle mesure cette conclusion est-elle approuvée aujourd'hui par les critiques ? M. J. Réville la repousse absolument. « Que le disciple bien-aimé au témoignage duquel en appelle le quatrième évangéliste, dit-il, soit l'apôtre..., c'est l'opinion généralement admise. Nous cherchons vainement pour quelle raison. »

Or, il suffit de comparer, avec les constatations qu'il nous a été donné de faire, les arrêts tranchants de ce critique, pour juger de son parti pris sur cette question. « L'auteur du chapitre XXI, assure M. Réville, n'a encore aucune idée que ce soit l'apôtre Jean... Dans l'Évangile lui-même personne n'a jamais pu trouver la moindre indication que ce fût l'apôtre Jean. Il n'y a pas d'autre raison à cette identification que celle-ci : il faut bien que ce soit quelqu'un ; ce ne peut être qu'un apôtre et, parmi les apôtres, ce ne peut être que Jean[1]. »

M. Loisy, nous l'avons vu, est beaucoup moins extrême quand il déclare simplement, qu'à prendre « à la lettre » ce qui est dit du disciple bien-aimé dans le corps de l'Évangile, « ce disciple ne pouvait être que l'un des Douze[2]. » Si le critique se refuse à l'identifier à l'apôtre Jean, c'est parce que, jugeant son personnage symbolique, il estime que ce symbolisme s'accommode de la représentation du disciple idéal sous les apparences d'un apôtre, mais non de son iden-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 316.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 132, cf. p. 725, cité ci-dessus ; p. 168.

tification avec un apôtre en particulier. Le critique se contente donc de dire : « Le témoin du Christ... apparaît, et il a besoin d'apparaître comme un témoin réel... Une espèce d'équivoque enveloppe... le disciple anonyme, qui n'est aucun individu déterminé, et qui est pourtant quelqu'un[1]. »

Mais, supposé que le disciple bien-aimé ne soit pas un simple type figuratif, la restriction de M. Loisy n'a plus de raison d'être. D'ailleurs, le critique convient que le rédacteur de l'appendice entend identifier le disciple bien-aimé à Jean d'Éphèse, lequel est censé identifié lui-même à « Jean, fils de Zébédée »[2]. Et c'est également l'opinion de M. H. Holtzmann[3]. Or, nous savons que le rédacteur de l'appendice ne se distingue pas de l'auteur du livre primitif : cela donne tout à fait à penser que dans l'Évangile même le disciple est identifié à cet apôtre.

Sous cette forme précise, notre conclusion est celle qu'adoptaient Weizsäcker[4] et Renan. « Le narrateur du quatrième Évangile, déclare ce dernier critique, ne dit jamais : moi Jean ; le nom de Jean ne figure pas une seule fois dans l'ouvrage ; il n'est que dans le titre ; mais nul doute que Jean ne soit le disciple innommé ou désigné d'une façon voilée à divers endroits du livre[5]. »

M. Harnack n'hésite pas à donner son suffrage à cette opinion et parle du disciple bien-aimé comme étant « incontestablement le fils de Zébédée »[6] M. Albert Réville a lui-même cet aveu : « Il est à croire que l'auteur même de l'évangile a dirigé de ce

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 131.
[2] Id., *ibid.*, p. 124. Voir ci-dessus, p. 169.
[3] H. Holtzmann, cité ci-dessus, p. 169. Cf. A. Réville, cité *ibid.*
[4] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 209 sq.
[5] Renan, *L'Église chrétienne*, p. 52. Cf. *Vie de Jésus*, p. LXV, LXVII ; *Les Évangiles*, p. 429 ; *L'Antechrist*, p. 568.
[6] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 675.

côté les conjectures par la façon mystérieuse dont il parle à mainte reprise du disciple que Jésus aimait[1]. » S'il mentionne le disciple anonyme en compagnie d'André, « c'est encore une manière d'indiquer Jean... sans pourtant le nommer[2]. » Il n'est pas jusqu'à M. Abbott[3] et à M. Jülicher[4], qui, malgré le symbolisme qu'ils supposent à notre personnage, ne le regardent néanmoins comme identifié par l'auteur lui-même à l'apôtre Jean.

Voilà donc les résultats de notre double enquête sur les données internes du quatrième Évangile : d'une part, l'auteur du livre s'identifie personnellement au disciple que Jésus aimait; d'autre part, ce disciple est un personnage réel, Jean, fils de Zébédée. Il faut donc conclure que le quatrième évangéliste se donne lui-même pour l'apôtre saint Jean.

« Il veut se faire passer pour l'apôtre Jean[5], » écrivait Renan du rédacteur de notre écrit. Au sentiment de M. Jülicher[6], le même écrivain, qui prétend reproduire les souvenirs du vieux disciple d'Éphèse, c'est-à-dire de Jean l'apôtre, présente en même temps ce personnage comme auteur de l'Évangile.

[1] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 356.

[2] Id., *ibid.*, note 1.

[3] Abbott, art. *Gospels*, col. 1794.

[4] Jülicher, *Einl.*, p. 327, 328, 340.

[5] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXV, cf. p. LXVII et 537 ; *L'Église chrétienne*, p. 52 : « Nul doute que l'intention du faussaire ne soit de faire croire que ce personnage mystérieux (l'apôtre Jean) est bien l'auteur du livre. »

[6] Jülicher, *Einl.*, p. 338-340. M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 131, convient lui-même que l'évangéliste présente son œuvre comme celle d'un disciple et d'un apôtre, sinon de l'apôtre Jean en particulier. « Sans se donner, dit-il, pour l'œuvre de tel apôtre ou de tel disciple, le quatrième Évangile enveloppait son témoignage de vérité transcendante sous la forme d'un témoignage commun. Le lecteur vulgaire devait l'accepter comme la parole autorisée d'un disciple du Christ, » et (p. 132) ce disciple « ne pouvait être que l'un des Douze ».

§ III. — L'auteur du quatrième Évangile est en réalité ce qu'il prétend être, l'apôtre saint Jean.

Après avoir constaté l'accord exact du témoignage interne du livre avec le témoignage externe de la tradition, au sujet de l'attribution du quatrième Évangile à saint Jean, il nous reste à vérifier, par les caractères mêmes de l'œuvre, et indépendamment des affirmations personnelles de l'auteur, le bien-fondé de sa prétention à être le fils de Zébédée.

Or, la première constatation qu'il nous est donné de faire, à ce point de vue, est que l'évangéliste, écrivant en langue grecque dans le pays d'Asie-Mineure, est néanmoins un chrétien d'origine juive, ayant connu intimement la Palestine, et surtout Jérusalem, antérieurement à la catastrophe de l'an 70.

1. *L'auteur est un Juif palestinien.*

L'auteur est Juif d'origine. A considérer d'abord sa langue, il est certain qu'elle offre, sous le vêtement grec, tout ce qui caractérise les façons de parler propres au langage sémitique, hébreu pur ou araméen populaire. Pas de ces liaisons savantes entre les membres de phrase, qui constituent la période chère aux Grecs, mais des suites de propositions très simples, presque constamment reliées par la conjonction « et », et souvent accouplées d'une façon symétrique, qui donne à la phrase quelque chose de cadencé. « La phrase est tout hébraïque, dit M. Loisy. Le prologue est rythmé comme les oracles des anciens prophètes ; le parallélisme se rencontre un peu partout ; » ce sont des « séries de propositions mécaniquement coupées et rangées qui constituent les discours »[1].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 146. Cf. Jülicher, *Einl.*, p. 309 ; Godet, *S. Jean*, t. I, p. 291.

Que l'auteur soit familiarisé avec la langue hébraïque, c'est ce que prouve d'ailleurs l'usage qu'il fait de mots hébreux, dont il a soin de préciser le sens à ses lecteurs, et qu'il interprète très correctement. Ce ne sont pas seulement des termes qu'il pouvait rencontrer dans les premiers Évangiles, tels que « Rabbi, qui veut dire Maître »[1], « Messie, qui signifie Oint »[2], « Céphas, qui est l'équivalent de Pierre »[3], « Golgotha », qui se traduit par « Lieu du crâne »[4]. Mais il est seul à rapporter le mot dont Marie de Magdala salue le Christ ressuscité, « Rabbuni, ce qui veut dire Maître[5]; » seul il parle de la fontaine de « Siloé, qui signifie Envoyé »[6], de la « piscine des Brebis, appelée en hébreu Bethesda »[7]; seul enfin, il signale le « lieu nommé Lithostrotos (pavé en mosaïque), en hébreu Gabbatha »[8] (lieu élevé).

[1] Jean, I, 38.

[2] I, 41.

[3] I, 42.

[4] XIX, 17.

[5] XX, 16.

[6] IX, 7. D'après M. Loisy, *op. cit.*, p. 591, note 4, « l'étymologie réelle paraît être *émission* d'eau. » Cela suppose la racine hébraïque *shalah*, « envoyer, » ce qui concorde avec l'étymologie à laquelle songe l'évangéliste. Voir plus loin, p. 421, note 2. D'après M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1803, note 2, l'écrivain aurait en vue le *Shiloh* de Gen., LXIX, 10 : cela suppose également qu'il est capable de rapporter ce terme insolite à la même racine *shalah*. Aussi Renan, *Vie de Jésus*, p. 503, a-t-il pu dire : « L'explication de Σιλωάμ est assez bonne. » Et M. Schmiedel, art. *John*, col. 2542 : « L'évangéliste interprète correctement, dans le sens d' « Envoyé », le mot *Siloam*, altération de l'hébreu *Shiloah*. »

[7] Jean, V, 2. Il semble préférable d'adopter pour ce verset la leçon : « Or il y a, dans Jérusalem, la piscine des Brebis, celle qu'on nomme en hébreu Bethseta, qui a cinq portiques. » C'est la leçon du *Sinaïticus*, de la Vulgate, de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, de saint Jean Chrysostome. Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 88; Loisy, *op. cit.*, p. 385, note 3, et 386. Les Targums emploient : *sçêtâh* ou *sêitâh*, pour désigner le bétail. *Bethseta* signifie dès lors » maison des brebis » ou « endroit du troupeau », ce qui correspond à la dénomination grecque de la piscine « probatique ».

[8] Jean, XIX, 13.

Avec la langue, notre auteur connaît bien les usages des Juifs. Il sait que le culte est obligatoirement fixé à Jérusalem et au temple[1]. Il n'ignore ni la Pâque[2], ni l'affluence des fidèles à la Ville sainte pour cette solennité[3], ni l'obligation de la sanctifier par la manducation des azymes[4]. Il mentionne jusqu'à la fête des Tabernacles[5], et celle de la Dédicace, qu'il sait être placée dans la mauvaise saison[6]. Il connaît le sabbat, le repos auquel il oblige[7] et sa préparation[8], la loi de la circoncision au huitième jour après la naissance et son rapport avec l'interdiction de toute œuvre le septième jour de la semaine[9], les coutumes relatives aux ablutions à l'occasion des repas[10] et à l'ensevelissement des morts[11], les usages touchant la fréquentation des édifices païens[12] et les relations avec les Samaritains[13].

Les idées juives, et particulièrement celles qui concernent le Messie, ne lui sont pas moins familières. Le Messie qu'il représente est impatiemment attendu; quand paraît Jean-Baptiste, on se demande si ce ne serait pas lui[14]. Il est mis en relation avec Élie, qui doit être son précurseur[15]. On le regarde comme « le prophète » par excellence, « celui qui doit venir[16], »

[1] Jean, IV, 20; VII, 8 ; XI, 56 ; XII, 12.
[2] II, 13 ; cf. V, 1 ; VI, 4 ; XI, 55 ; XII, 12 ; XIII, 1.
[3] XI, 55 ; XII, 12.
[4] XVIII, 28.
[5] VIII, 2.
[6] X, 22.
[7] V, 9, 10.
[8] XIX, 31, 42.
[9] VII, 22, 23.
[10] II, 6.
[11] XIX, 40.
[12] XVIII, 28.
[13] IV, 9 ; VIII, 48.
[14] I, 20.
[15] I, 21.
[16] VI, 14.

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUR

« celui duquel ont écrit Moïse, dans la Loi, et les prophètes[1]. » C'est le fils de David[2], et, bien que son origine soit mystérieuse[3], on croit néanmoins qu'il naîtra à Bethléhem[4], accomplira de grands prodiges[5] et sera « roi d'Israël »[6].

Enfin, l'écrivain est intimement au courant de la situation religieuse des Juifs et de leurs livres sacrés. Il fait déclarer au Christ lui-même que « le salut vient des Juifs »[7]. Il sait que ceux-ci se disent fils d'Abraham[8], qu'avec eux les Samaritains se réclament de Jacob comme de leur père[9]. Il parle avec vénération des « Écritures »[10], de « la Loi » et des « Prophètes »[11], et proclame en principe que « l'Écriture ne peut être annulée »[12]. Il sait que la Loi est communément attribuée à Moïse[13], et il établit une comparaison entre ce « Moïse par qui a été donnée la Loi » et « Jésus-Christ par qui sont venues la grâce et la vérité »[14]. Il connaît ce que la Loi déclare au sujet du double témoin[15], ce qu'elle prescrit touchant l'interrogation de l'accusé[16], aussi bien que la sentence de mort qu'elle prononce contre le blasphémateur[17].

Surtout, l'Écriture est pour lui l'autorité par excellence, et il insiste sur son caractère de prophétie à

[1] Jean, I, 45.
[2] VI, 42.
[3] VII, 27.
[4] VII, 42, 52.
[5] VII, 31.
[6] I, 49 ; VI, 15 ; XVIII, 33 sq.
[7] IV, 22.
[8] VIII, 33, 53.
[9] IV, 12.
[10] V, 39.
[11] I, 45.
[12] X, 35.
[13] I, 45 ; V, 46.
[14] I, 17.
[15] VIII, 17.
[16] VII, 51.
[17] XIX, 7.

l'égard du Christ. Il lui emprunte la figure du serpent d'airain[1] et la comparaison de la manne[2]; elle est citée pour justifier de la part de Jésus l'appellation de Fils de Dieu[3], pour appuyer l'idée de sa naissance à Bethléhem[4], comme pour expliquer l'adhésion des croyants au divin Maître[5] et l'incrédulité des Juifs obstinés[6]. Enfin, c'est à des textes prophétiques que sont rapportés la trahison de Judas[7], le partage des habits du Sauveur[8], sa soif sur la croix[9], la transfixion de son côté[10], sa résurrection[11] et l'effusion du Saint-Esprit[12].

On ne peut évidemment douter qu'un écrivain d'Asie-Mineure, ainsi familiarisé avec la langue, les usages et les idées des Juifs, si intimement pénétré des traditions religieuses d'Israël et de sa foi aux Écritures, ne soit lui-même un Juif d'éducation et d'origine. C'est un point sur lequel s'accordent les critiques, et M. Loisy ne fait que rapporter le sentiment commun lorsque, parlant de notre auteur, il écrit : « C'est un chrétien, qui n'est pas venu du paganisme au christianisme. » « L'auteur du quatrième Évangile était un converti du judaïsme[13]. »

Tout au plus M. Jülicher, invoquant « l'attitude

[1] Jean, III, 14.
[2] VI, 31 sq.
[3] X, 34.
[4] VII, 42.
[5] VI, 45.
[6] XII, 38, 41.
[7] XIII, 18.
[8] XIX, 24.
[9] XIX, 28.
[10] XIX, 36, 37.
[11] XX, 8.
[12] VII, 38.
[13] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 129, 130. Cf. Renan, *Vie de Jésus, Appendice*, passim ; Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 524-528 ; Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678 ; Jülicher, *Einl.*, p. 329 ; Abbott, art. *Gospels*, col. 1797 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2542; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 210, 211.

hostile que prend en même temps l'auteur vis-à-vis des Juifs, et sa manière d'employer ce nom, non plus dans un sens national, mais seulement pour désigner les obstinés partisans d'une religion abolie », déclare-t-il que, pour sa part, il préférerait « regarder notre évangéliste comme né chrétien de parents juifs, déjà chrétiens eux-mêmes »[1]. Une telle supposition cependant ne se laisse pas suffisamment motiver.

L'antagonisme à l'égard des Juifs se comprend fort bien de la part d'un juif de naissance, plus tard converti au christianisme, écrivant pour des chrétiens d'Asie-Mineure, du point de vue de sa foi nouvelle et de son entourage présent. M. Jülicher reconnaît lui-même que « le fils de Zébédée, dans les trente ans ou plus qu'il a pu passer dans l'atmosphère hellénique d'Éphèse, avant la composition de l'Évangile, aurait eu tout le temps nécessaire pour une modification profonde de ses idées »[2].

D'autre part, il est certain que la langue et les connaissances juives de l'écrivain s'expliquent beaucoup mieux dans l'hypothèse où il a été élevé purement et simplement dans le monde d'idées et le langage propres aux Juifs. Il faudra définitivement s'en tenir là, si nous parvenons à établir qu'il était en réalité un Palestinien, et qu'il avait résidé en son pays d'origine antérieurement à la ruine de Jérusalem.

***

Que l'évangéliste fût un Hébreu de Palestine, M. Schmiedel croit pouvoir le contester. Ce critique trouve que notre auteur a commis une « grave méprise en appelant Caïphe le grand-prêtre de cette année-là[3]. Cette donnée, pense-t-il, trahit un manque d'infor-

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 329.
[2] Id., *ibid.*, p. 330.
[3] Jean, XI, 49 ; XVIII, 13.

mation touchant les conditions de la Palestine au temps de Jésus ». Ainsi l'on serait « amené à conclure que l'auteur était plutôt un Juif de la Dispersion, ou bien un fils de parents chrétiens qui auraient été eux-mêmes Juifs de la Dispersion »[1].

M. Loisy paraît adopter la même opinion, en invoquant l'influence que la philosophie alexandrine aurait exercée sur notre écrivain. « L'auteur du quatrième Évangile, dit-il, était un converti du judaïsme, mais du judaïsme helléniste, et il avait connu, sans doute avant de se faire chrétien, les idées de Philon[2]. »

Cependant ni l'une ni l'autre des raisons apportées par ces critiques ne suffit à justifier leur hypothèse. Il est tout d'abord étrange que M. Schmiedel juge de l'information de l'évangéliste au sujet des choses palestiniennes, non par l'ensemble de ses représentations géographiques, qu'il ne peut moins faire que de reconnaître exactes[3], mais d'après une seule donnée, et aussi peu significative que celle qui concerne le soi-disant pontificat annuel de Caïphe. Nous avons vu[4] d'ailleurs qu'au jugement de MM. Loisy, Jülicher, et même H. Holtzmann, cette donnée accusait tout autre chose qu'un écrivain non palestinien.

Quant aux relations de notre auteur avec la philosophie alexandrine et philonienne, elles ne sont ni assez étendues, ni assez certaines, pour autoriser davantage à le rattacher au judaïsme helléniste.

Si l'on en croit M. Harnack, « le Logos de Jean n'a guère que le nom de commun avec le Logos de Philon, et sa mention au début de l'Évangile est plutôt une énigme qu'elle n'en est la solution[5]. » M. Loisy n'est

[1] Schmiedel, art. *John*, col. 2542, 2543. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 268.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 130.

[3] Voir ci-après, p. 433.

[4] Ci-dessus, p. 63.

[5] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., 1894, t. I, p. 93.

pas sans avouer que « B. Weiss et beaucoup d'autres se contentent de rattacher la théorie du Logos à l'Ancien Testament »[1]. Lui-même convient que, dans Philon, cette théorie « résulte d'éléments juifs et helléniques, de la combinaison de la Sagesse hébraïque avec les idées de Platon et la raison agissante des stoïciens[2] »; d'autre part, que « Philon n'enseigne rien qui ressemble à l'incarnation, et qu'il répugnerait plutôt à cette idée », tandis qu'au contraire « saint Paul par l'idée de la préexistence du Christ et par celle de l'homme céleste,... y conduit », et que « l'Épître aux Hébreux... y atteint presque »[3]. Dans ces conditions, l'influence proprement philonienne qu'a pu subir l'évangéliste devient assez restreinte, pour ne pas dire fort douteuse. Quelque part qu'il faille faire à cette influence, elle n'a pas été telle qu'elle n'ait pu s'exercer vis-à-vis d'un Juif Palestinien, devenu chrétien[4].

Il n'y a donc pas de motif sérieux qui permette de voir en notre écrivain un Juif helléniste de la Dispersion. Par contre, il y a des raisons positives et convaincantes de penser que c'était un Juif de Palestine.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 97, note 3.

[2] Id., *ibid.*, p. 121.

[3] Id., *ibid.*, p. 120.

[4] Ainsi pense M. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 24-25, 418-419, particulièrement compétent (cf. ci-dessus, p. 13) en la question. « Contre l'hypothèse d'une dépendance littéraire de l'évangéliste vis-à-vis de Philon, dit-il, nous avons, non seulement la différence complète de style, mais l'absence totale du vocabulaire philonien, tant par rapport au Logos que par rapport à Dieu. L'idée même du Logos était depuis longtemps devenue un lieu commun de la philosophie, et son adoption ne prouve pas plus une éducation philosophique que l'emploi du mot évolution ne le prouverait aujourd'hui... A mon avis, le livre accuse un Juif palestinien, qui sur le tard, fut initié par les relations sociales aux façons de penser familières aux Grecs... et qui chercha à répondre aux préoccupations des penseurs en empruntant leur langage, mais en le transformant au creuset de sa foi. » Cf. von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters*, 1904, p. 92 sq.

Et ces raisons se tirent principalement de la représentation, qu'il fait en son ouvrage, du pays palestinien.

Le quatrième évangéliste, tout d'abord, témoigne d'une connaissance particulière du lac de Génésareth, et plusieurs des renseignements qu'il fournit sur ce point paraissent tout à fait indépendants des premiers Évangiles.

On peut le constater surtout au chapitre VI, où il raconte, parallèlement avec les Synoptiques, le miracle de la multiplication des pains et divers épisodes connexes. Il ne se contente pas de citer, sur les bords du lac, le bourg de Capharnaüm[1], bien connu de la tradition antérieure, mais il mentionne une ville, qu'ont passée sous silence ses devanciers, et qui existait néanmoins dès l'époque du Sauveur. C'est Tibériade[2], fondée par Hérode Antipas en l'honneur de Tibère. Il la connaît comme un des ports d'où partaient les barques qui sillonnaient le lac[3]. Il sait que, grâce à son importance croissante, elle avait plus tard donné son nom au lac lui-même ; et c'est pourquoi il nomme aussi la mer de Galilée : « mer de Tibériade[4]. »

Dans l'épisode de la marche sur les eaux, qui suit la multiplication des pains, les Synoptiques signalent la barque des apôtres « au milieu de la mer »[5]. Le quatrième évangéliste précise que les disciples avaient ramé l'espace d' « à peu près vingt-cinq ou trente stades »[6]. Cette distance, équivalant à environ cinq kilomètres, représente bien approximativement le milieu du lac, qui a dix kilomètres dans sa plus

[1] Jean, II, 12 ; IV, 46 ; VI, 17, 24, 59.
[2] Cf. ci-dessus, p. 39.
[3] Jean, VI, 23.
[4] Jean, VI, 1 ; XXI, 1.
[5] Marc, VI, 47 = Matth., XIV, 24.
[6] Jean, VI, 19.

grande largeur[1]. Or il est difficile de croire qu'un étranger se soit risqué à fixer ces données au hasard, et sans connaître d'une façon assurée l'état des lieux.

Enfin, l'on peut voir, dans la mention de « la montagne », sur laquelle se retire Jésus avant et après le miracle[2], un renseignement indépendant et exact sur le district montagneux qui borde le lac au nord-est.

Aussi M. Furrer a-t-il pu écrire, au sujet de notre chapitre : « Quiconque est par expérience au courant de la situation décrite par l'évangéliste, conviendra que les traits géographiques du tableau sont d'une précision et d'une exactitude étonnantes[3]. »

Avec le lac de Génésareth, notre auteur connaît bien la Galilée. Non seulement il est capable de faire figurer dans son récit les bourgs déjà familiers aux premiers Évangiles, comme Nazareth[4], patrie de Jésus, Bethsaïde[5], patrie de Simon, d'André et de Philippe ; mais il est seul à parler, et d'une façon très expresse, de Cana de Galilée[6].

Qu'était cette Cana? Pour Eusèbe, le lieu du premier miracle de Jésus se confondait avec la Cana de la tribu d'Aser, connue par le livre de Josué. Saint Jérôme le voyait plutôt non loin de Nazareth et du Thabor, probablement dans la localité qui, à une heure et demie au nord-est de Nazareth, s'appelle aujourd'hui encore Kefr-Kenna[7].

La Cana d'Aser semble avoir les préférences de

[1] Cf. Bædeker, *Palestine et Syrie*, 3e éd., 1906, p. 243; H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 103.

[2] Jean, VI, 3, 15.

[3] Furrer, *Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1902, p. 263.

[4] Jean, I, 45, 46 ; cf. XVIII, 5, 7 ; XIX, 19.

[5] Jean, I, 45 ; XII, 21.

[6] Jean, II, 1, 11 ; IV, 46 ; cf. XXI, 2.

[7] Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 54 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 261.

M. H. Holtzmann : elle serait dite « Cana de Galilée » dans un sens large, par opposition seulement à la Pérée; d'autre part, étant située à trois heures au sud-est de Tyr, à l'extrême frontière du territoire israélite, elle expliquerait mieux le long retard de l'officier de Capharnaüm, qui, parti de Cana à la septième heure, n'arrive à Capharnaüm que le lendemain[1], après avoir voyagé sans doute toute la nuit[2].

Cependant, le plus grand nombre des critiques se prononcent plutôt pour la Cana traditionnelle de saint Jérôme, c'est-à-dire Kefr-Kenna, ou pour un autre bourg, également en Galilée, appelé Chirbet-Kana (Kanat el Djélil), à trois heures au nord de Nazareth[3].

Ce qui engage à choisir entre ces deux dernières localités, c'est la détermination particulière dont l'évangéliste fait suivre le nom de Cana, chaque fois qu'il mentionne ce village. « Cana de Galilée, dit fort bien M. Loisy, ne signifie pas la même chose que Cana en Galilée, le mot Galilée ne désignant pas, dans notre passage, l'endroit où est actuellement Jésus, par opposition à la Pérée, où il était auparavant, mais servant à distinguer une Cana galiléenne, c'est-à-dire de la Galilée proprement dite, la région avoisinant le lac de Tibériade, d'une autre Cana israélite, mais non galiléenne, qui a toute chance d'être la Cana d'Aser[4]. »

[1] Jean, IV, 51, 52.

[2] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 55, 86.

[3] O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1895, p. 94, laisse le choix libre entre les deux. Bædeker, *Palestine*, p. 240, et Le Camus, art. *Cana de Galilée*, dans le *Dict. de la B.*, t. II, col. 115, se prononcent plutôt pour Kefr-Kenna.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 268. On a cherché à expliquer le nom de Cana par l'allégorie ; pour cela on s'est adressé à toutes les étymologies possibles : *qânâh*, « roseau, » *qânâ'*, « brûler, » *qânâh*, « posséder. » M. Hönig, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1884, p. 88, y a vu une allusion au « roseau agité par le vent », dont parle Matth., XI, 7. Mais on ne saisit pas du tout quel rapport il peut y avoir entre les deux termes rapprochés.

Mais, dans ce cas, il faut supposer que l'évangéliste ne connaît pas seulement la Cana où il localise ses épisodes, mais encore les bourgades homonymes dont il veut nettement la distinguer[1]. Cela prouve sans doute qu'il est bien familiarisé avec toute la région.

Plusieurs autres particularités le montrent également. C'est ainsi qu'il spécifie, avec beaucoup d'exactitude, qu'il faut « descendre »[2], pour aller de cette Cana, située en effet dans la région montagneuse, à Capharnaüm, dans la basse plaine qui avoisine le lac. De même, la réflexion : « Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon[3] ? » réflexion attribuée à Nathanaël, que l'appendice présente justement comme originaire de Cana, semble dénoter une con-

M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1800, note 5, y trouve plutôt une relation avec le « zèle consumant » de Jésus. Mais précisément ce zèle du Sauveur n'est mentionné par le quatrième Évangile que dans la scène hiérosolymitaine de l'expulsion des vendeurs du temple, Jean, II, 17, et il n'est rien, dans les épisodes de Cana, qui suggère le moins du monde cette idée. Quant à l'étymologie : « possession, » ou « prise de possession », suggérée par Origène, *In Joan.*, t. XIII, 60, elle a un sens tout à fait trop général ; on ne voit absolument pas, malgré l'insinuation de M. Loisy, *op. cit.*, p. 285, note 2, de quel droit elle ferait songer au rapport de Jésus avec le monde, comme avec son empire, d'après Matth., XXVIII, 18, ou avec la Palestine, comme avec sa patrie, d'après Jean, I, 11 ; IV, 44. « Pourquoi, dit M. J. Réville, *op. cit.*, p. 156, note 1, le quatrième évangéliste a-t-il localisé à Cana l'activité galiléenne de Jésus, au moins pendant la première partie du ministère ? Nous ne pouvons pas nous en rendre compte. La tradition sur laquelle il opérait mentionnait peut-être cette localité inconnue des synoptiques ? Peut-être ce nom avait-il une portée allégorique qui nous échappe ? » M. Loisy, *op. cit.*, p. 285, avoue pareillement « qu'on ne voit pas le motif qui a déterminé le choix de cette localité ». Il reste que le lieu très précis appartient incontestablement à la topographie réelle de la Palestine.

[1] Furrer, *art. cit.*, p. 258 : « Par l'expression Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, l'évangéliste veut manifestement distinguer cet endroit de la Cana plus connue au sud-est de Tyr, qui n'appartenait pas à la Galilée. »

[2] Jean, II, 12 ; IV, 47, 49, 51.

[3] Jean, I, 46.

naissance toute spéciale des rapports réciproques de ces petits villages galiléens. « Les paroles de Nathanaël, observe M. Loisy, feraient supposer que Nazareth était en assez mauvaise réputation, au moins dans la région galiléenne... Il s'agit de Nazareth, non de la Galilée en général. Nathanaël est censé galiléen, et il n'a pas l'intention de jeter le mépris sur son pays, » mais le trait se présente « comme si l'homme de Cana parlait dédaigneusement d'un autre bourg »[1].

Ainsi, notre auteur paraît avoir, de la région galiléenne, aussi bien que du lac de Génésareth, une connaissance précise, reconnue très exacte, et néanmoins indépendante des données synoptiques.

Sa relation du passage de Jésus en Samarie donne lieu aux mêmes constatations. Jésus quitte la Judée pour se rendre en Galilée; or « il lui fallait passer par la Samarie »[2]. C'était, en effet, « le chemin direct, que l'on suivait ordinairement, à moins que, pour éviter la Samarie, on ne franchît le Jourdain et on ne passât par la Pérée, comme fit le Sauveur, d'après les Synoptiques, lors de son voyage à Jérusalem[3]. » Mais ce dernier itinéraire, beaucoup plus long, ne devait être suivi que pour se rendre à la ville sainte, et non pour le retour, car les Samaritains semblent s'être surtout opposés au passage des Juifs lorsque ceux-ci se dirigeaient, à l'occasion des fêtes[4], vers le temple de l'antique Sion, rival du sanctuaire schismatique élevé sur le Garizim. Or, dans l'épisode johannique, il s'agit précisément d'un voyage de Judée en Galilée.

Jésus « vint ainsi à une ville de Samarie, nommée Sychar, près du champ que Jacob donna à son fils Joseph. Et il y avait là le puits de Jacob »[5]. D'après

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 259.
[2] Jean, IV, 4.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 346.
[4] Luc, IX, 51-53.
[5] Jean, IV, 5, 6.

une conjecture de saint Jérôme, le nom de Sychar serait dû à une erreur de copiste, et aurait remplacé Sichem, la capitale de la Samarie, aujourd'hui appelée Naplouse. Les commentateurs symbolistes ont voulu tirer parti de cette altération de nom en faveur de leur hypothèse. Comme Sychar peut se rattacher à *shêkar*, « boisson enivrante, » ou à *shéqér*, « mensonge, » le surnom ironique désignerait Sichem comme la ville des « ivrognes », par allusion aux ivrognes d'Éphraïm, dont parle Isaïe[1], ou comme la ville du « mensonge », à cause des faux dieux qui y furent honorés après le retour de la captivité.

Mais, remarque M. Loisy, à la suite de M. H. Holtzmann[2], « le Talmud mentionne la fontaine de Sichar ou Suchar ; » d'autre part, « Eusèbe, en disant que Sychar est près de Sichem, a soin de ne pas identifier Sychar à Sichem[3]. » « Saint Jérôme lui-même traduit la notice d'Eusèbe sans identifier » les deux localités[4]. Enfin, il existe précisément dans ces parages un village nommé Askar, et où les géographes modernes reconnaissent le Sychar de saint Jean[5]. Quant au puits, connu traditionnellement sous le nom de puits de Jacob, il se trouve bien, en effet, sur la grande route de Judée en Samarie, et à un kilomètre seulement au sud-ouest

[1] Is., XXVIII, 1-7.
[2] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 76.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 347.
[4] Id., *ibid.*, note 4.
[5] Cf. Bædeker, *Palestine*, p. 214 ; O. Holtzmann, *Neut. Zeitgesch.*, p. 93 : « Sychar, à vingt-cinq minutes de Naplouse. » Furrer, *art. cit.*, p. 258-259 : « Le lieu est mentionné sous la forme *Sechar* par le pèlerin de Bordeaux, en 333. Burchard, en 1283, décrit l'emplacement de la localité avec précision. Ainsi la tradition a nettement distingué Sichem et Sychar. Elle a d'ailleurs invariablement placé ce dernier village au même endroit, appelé aujourd'hui Askar... Actuellement encore le voyageur embrasse d'un même regard le puits de Jacob, le tombeau de Joseph et le bourg de Sychar, tandis que du bord du puits l'œil ne peut apercevoir Sichem. »

du village d'Askar[1], à l'entrée de cette fertile vallée de Sichem où les disciples pouvaient contempler les blés en herbe dans les champs[2], au pied même de ce mont Garizim sur lequel les Samaritains avaient construit leur temple, et que la femme de Samarie montrait à Jésus de la main[3].

Rien donc de plus authentique que cette topographie minutieuse d'un épisode entièrement propre à notre évangéliste. Aussi comprend-on cette réflexion de Renan : « Un Juif de Palestine ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem a pu seul écrire cela[4]. » M. H. Holtzmann avoue lui-même que la scène « présente un fond géographique bien exact »[5]. Et M. Loisy partage cette appréciation[6].

Sur la Pérée et la Judée proprement dite, notre écrivain n'est pas moins bien renseigné. Après avoir relaté le premier témoignage rendu par Jean-Baptiste au Sauveur, il ajoute : « Cela se passait à Béthanie,

[1] M. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 147, le constate lui-même : Jésus, dit-il, s'arrête « auprès du puits de Jacob, non loin de Sychar. Ce puits qui est en réalité une citerne, encore visible de nos jours, est, en effet, sur la route de Judée en Galilée ».

[2] Jean, IV, 35.

[3] Jean, IV, 20.

[4] Renan, *Vie de Jésus*, p. 493.

[5] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 76.

[6] Loisy, *op. cit.*, p. 347. Il est étrange que le critique ajoute : « Malgré toutes ces garanties, l'on se demande si l'auteur ne joue pas sur les mots, et si le nom de Sychar n'a pas été choisi pour quelque raison symbolique. » Note 6 : « Peut-être par une référence implicite à Is., XXVIII, 1-7, où il est parlé des ivrognes d'Ephraïm. » Mais on ne voit pas du tout ce que viennent faire ici les « ivrognes d'Ephraïm »; le quatrième évangéliste, dans ce chapitre en particulier, est très favorable aux Samaritains, et rien ne suggère qu'il veuille le moins du monde être ironique à leur adresse. M. Loisy reconnaît par ailleurs formellement que Sychar est bien le nom d'un village, réellement distinct de Sichem.

au delà du Jourdain, où Jean baptisait[1]. » Tel est, du moins, le texte que portent la plupart des anciens manuscrits et que presque tous offraient déjà au temps d'Origène. Cet écrivain cependant préférait à *Bethania* la leçon *Bethabara*, qu'il trouvait, semble-t-il, en quelques manuscrits exceptionnels, et qui, après lui, a passé en un grand nombre d'autres. Il raconte d'ailleurs lui-même qu'il avait cherché en vain sur les bords du fleuve une station du nom de Béthanie, tandis qu'on lui avait parlé d'un endroit appelé Béthabara comme du lieu où le Précurseur baptisait[2].

Les critiques hésitent entre ces deux localités. Les uns se déclarent en faveur de la dernière et l'identifient au gué actuel d'Abara, non loin de Beisan, à vingt kilomètres seulement au sud du lac de Tibériade, par conséquent beaucoup plus près de la Galilée que de la Judée : cette situation conviendrait assez bien au temps que Jésus paraît mettre, soit pour se rendre, de l'endroit où Jean baptisait, à Cana de Galilée[3], soit pour aller du même endroit à la Béthanie judéenne[4]. C'est à cette leçon et à cette identification que paraît incliner M. Loisy. « En tout cas, dit-il, le lieu du baptême doit être placé assez loin au nord, sur la rive gauche du Jourdain[5]. »

Le plus grand nombre des critiques cependant se prononcent de préférence pour la leçon *Bethania* : elle paraît la mieux attestée; M. Loisy reconnaît qu'à

[1] Jean, I, 28 ; cf. X, 40.

[2] Origène, *In Joan.*, t. VI, 24.

[3] Jean, I, 28; II, 1.

[4] Jean, X, 40; XI, 6, 17.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 214. Cf. Bædeker, *Palestine*, p. 124. M. Heidet, art. *Béthanie*, dans le *Dict. de la B.*, t. I, col. 1662, regarde la leçon « Béthabara » comme plus authentique ; art. *Béthabara*, *ibid.*, col. 1649, il identifie l'endroit à *Khirbét 'Arabéh*, à l'Est, en face de Jéricho. De même, le P. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, trad. franç., 1899, t. II, p. 51. Cf. P. Lagrange, dans la *Revue bibl.*, 1895, p. 502-511.

tout prendre elle est « plus sûre »[1]. Cette Béthanie des bords du Jourdain est restée inconnue ; suivant que l'on interprète plus ou moins strictement le temps que met le Sauveur pour aller de là à Cana et à Béthanie de Judée, on conjecture qu'elle devait se trouver dans la partie méridionale de la Pérée, peu au-dessus de la latitude de Jérusalem[2], ou bien au contraire dans la région septentrionale, à peu près dans la position du gué d'Abara[3].

Quoi qu'il en soit, et bien que l'identification du lieu soit incertaine, on ne peut douter que l'évangéliste n'entende désigner une localité connue de lui et prise dans la réalité. Il est très remarquable que soit *Bethabara*, soit *Bethania*, sont deux noms tout à fait hébreux et dont la signification étymologique convient bien à la situation qu'on leur suppose par rapport au Jourdain. *Bethabara* veut dire « maison du passage »[4], et *Bethania* peut signifier « maison du bateau »[5].

Si la leçon authentique était *Bethania*, comme le pensent la plupart des critiques, le fait que l'évangéliste mentionne une Béthanie différente, à proximité de Jérusalem[6], et qu'il paraît en distinguer nettement celle dont il est question en notre passage, en préci-

[1] Loisy, *loc. cit.* Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 47 ; B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 67, note 3 ; et les éditions du N. T. de Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss, Weymouth, Nestle.

[2] Fillion, *S. Jean*, p. 20.

[3] H. Holtzmann, *loc. cit.* ; Schanz, *Heil. Joh.*, p. 118.

[4] *Bêt 'abarâh.*

[5] *Bêt 'onîâh.* Comme le nom de Béthanie se retrouve, dans l'épisode de Lazare, attaché à un bourg voisin de Jérusalem, M. Loisy, *op. cit.*, p. 212, note 1, suggère une étymologie plus favorable au symbolisme, celle de *Bêt 'onîâh*, qui peut s'interpréter : « maison du deuil. » Mais le Talmud de Babylone, *Bata-Metsia*, 88ᵃ, *Pesahim*, 53ᵃ, connaît près de la capitale juive un village nommé *Beit-Hinê*, ou *Bêt 'uni*, « maison de dattes, » et on peut aussi bien y trouver la véritable étymologie de la Béthanie de Lazare. Cf. Heidet, art. *Béthanie*, col. 1655.

[6] Jean, XI, 1, 18 ; XII, 1.

sant : « Béthanie... au delà du Jourdain, » serait une preuve décisive qu'il vise une localité pour lui bien déterminée. Ce que nous avons constaté ci-dessus de sa connaissance de la Galilée et de la Samarie le garantit pleinement.

Renan a donc pu dire encore avec raison : « Un théologien n'ayant rien de juif, n'ayant aucun souvenir direct ou indirect de Palestine..., n'aurait pas mis ce trait-là. Qu'importait à un sectaire d'Asie-Mineure ou d'Alexandrie ce détail topographique ? Si l'auteur l'a mis, c'est qu'il avait une raison matérielle de le mettre, soit dans les documents qu'il possédait, soit dans des souvenirs[1]. » M. H. Holtzmann reconnaît que l'existence de cette Béthanie « n'est pas invraisemblable »[2] et que l'auteur la distingue de l'autre Béthanie, « village de Marthe et de Marie[3]. » M. Loisy lui-même convient que, dans cette « indication du lieu où Jean baptisait », « il peut y avoir... une tradition historique[4]. »

Un second témoignage de Jean-Baptiste est localisé par notre auteur à « Aïnôn, près de Saleim »[5] : c'était,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 481.

[2] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 47.

[3] Id., *ibid.*, p. 153. Furrer, *art. cit.*, p. 263 : « La Béthanie voisine de Jérusalem, est clairement distinguée de la Béthanie de Pérée, comme étant la Béthanie de Marie et de Marthe. » Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 67.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 215. Le critique ajoute : « Cependant l'embarras qui résulte des indications géographiques et chronologiques donne à penser que la précision n'en est qu'apparente, et que leur signification est symbolique, bien que l'incertitude de la tradition touchant le nom du lieu où Jean baptisait ne permette pas de risquer une conjecture sur le sens que l'évangéliste a pu y attacher. » Note 5 : « Si la lecture Beth-bara était mieux garantie, on pourrait, eu égard à II, 6; III, 25, penser que l'évangéliste a en vue le *lieu de purification.* » — En réalité, la lecture Beth-bara est très arbitraire; les deux autres, avec leur signification très simple d' « endroit de passage », n'offrent aucun symbolisme satisfaisant.

[5] Jean, III, 23.

dit-il, « un endroit bien pourvu d'eau, » où le Précurseur pouvait baptiser aisément ceux qui venaient à lui en grand nombre.

On a cherché à voir dans ces noms des désignations purement symboliques. Si l'on en croit M. Abbott, « Ænon, près de Salim, qui veut dire *les Sources*, près de *la Paix*, se rapporte au baptême d'eau conféré par le Baptiste, en tant que préludant à une purification beaucoup plus parfaite, celle du Christ, le véritable Melchisédech, roi de Salem ou de la paix[1]. »

Ce symbolisme, cependant, est tout ce qu'il y a de plus invraisemblable. *Aïnôn* signifie à la vérité « les sources » : c'est l'équivalent de *Ænawan*, pluriel araméen de *Aïn*, « source » ou « fontaine » ; mais précisément le nom convient à merveille pour une localité déterminée : l'évangéliste note lui-même qu'il y avait en cet endroit beaucoup d'eau. L'étymologie de *Saleim* est beaucoup moins certaine : il n'est pas du tout sûr que le nom soit en rapport avec *Shalôm* ou *Shalêm* « la paix »; il figure dans les textes les plus sûrs sous la forme *Saleim*, qui se retrouve précisément dans les deux localités de *Salim* que connaît actuellement la géographie palestinienne[2].

Au surplus, admettons que *Saleim* signifie « la paix », comme *Aïnôn* « les sources », quelle étrange combinaison ne faut-il pas supposer chez l'évangéliste pour vouloir que « les Sources » visent le baptême de Jean-Baptiste, et « la Paix » le baptême de Jésus? S'il y a une certaine relation entre « les sources » abondantes d'eau et le baptême du Précurseur, il n'y en a aucune de sensible entre « la paix » et le baptême du Christ; et ne faut-il pas un effort extraordinaire pour imaginer que la proximité supposée entre les deux emplacements symbo-

[1] Abbott, art. *Gospels*, col. 1796.
[2] Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 214, 218.

liques représente comment le baptême d'eau est préliminaire au baptême de l'esprit? Il n'est pas étonnant que la presque unanimité des critiques reconnaissent que les deux localités, pour n'être pas identifiées avec assurance, sont néanmoins des localités réelles, bien connues de notre auteur.

« On ignore où était Salem, dit Renan ; mais Ainôn est un trait de lumière. C'est le mot Ænawan, pluriel chaldéen de Aïn ou Æn, « fontaine. » Comment voulez-vous que des sectaires hellénistes d'Éphèse eussent deviné cela ? Ils n'eussent nommé aucune localité, ou ils en eussent nommé une très connue, ou ils eussent forgé un mot impossible sous le rapport de l'étymologie sémitique[1]. » M. H. Holtzmann lui-même regarde la topographie de ce passage comme exacte et il se range à l'opinion des géographes modernes qui placent la Saleim de Jean dans la Samarie méridionale, en l'identifiant avec « la Salîm actuelle, qui est à une heure et demie à l'est de Sichem, dans une région abondante en eau[2]. » De son côté, M Loisy, tout en signalant avec complaisance l'interprétation symbolique de M. Abbott, traite les lieux en question comme pris dans la réalité et se prononce, à la suite de l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, pour un emplacement différent de celui qu'approuve M. Holtzmann. « Ce lieu n'est pas identifié avec certitude, remarque-t-il : on doit le placer, d'après les données de la tradition et les vraisemblances tirées du texte évangélique, sur la rive occidentale du Jourdain, à quelque distance du fleuve, vers le nord, non loin de Beisan[3]. »

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 492.

[2] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 71. Le P. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, t. II, p. 530, identifie également Ennon au petit village d'*Aînoûn*, situé à 3 kilomètres et demi au sud des sources abondantes de l'*Ouâdi Fârah*, et à 13 kilomètres du bourg de *Sâlim*, qui se trouve lui-même à 4 kilomètres à l'est du tombeau de Joseph.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 332. Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*,

Dans cette même région, voisine du Jourdain, l'évangéliste mentionne une autre petite bourgade, également inconnue des Synoptiques. Après l'émoi causé par la résurrection de Lazare et le redoublement de haine que cet événement lui vaut de la part des Juifs, Jésus « se retire dans la contrée voisine du désert, en un lieu appelé Éphraïm »[1]. L'emplacement de ce lieu est discuté. Mais personne ne doute que le nom n'en soit très hébraïque; l'historien Josèphe signale une bourgade ainsi appelée dans la région samaritaine. D'autre part, l'on cherche en vain la signification allégorique qu'un tel endroit pourrait présenter. « Le choix des localités où l'on conduit le Christ, dit M. Loisy..., est en rapport avec quelque intention symbolique, assez difficile à déterminer en ce qui concerne Éphraïm[2]. » Par contre, la mention précise : « dans la région voisine du désert, » accuse manifestement l'intention de désigner une bourgade dont l'évangéliste connaît exactement la situation topographique.

« Tout le récit que nous examinons, dit Renan à propos de ce passage, est... très naturel ; il se termine par une circonstance qui n'a sûrement pas été inventée, la fuite de Jésus à Éphraïn ou Éphron. Quel sens allégorique trouver à cela ? N'est-il pas évident que notre auteur possède des données totalement inconnues aux Synoptiques[3] ? » M. H. Holtzmann regarde la localité comme si réelle qu'il l'identifie à « la petite ville d'Éphraïm, mentionnée par Josèphe, près de

p. 126 ; Calmes, *S. Jean*, p. 194 ; Lagrange, dans la *Revue bibl.*, 1895, p. 506 sq. ; 1897, p. 165. Furrer, *art. cit.*, p. 258, se prononce plutôt pour les sources de *Aïn-Fâra*, à environ deux heures au nord-est de Jérusalem, renommées pour leur abondance extraordinaire, et sortant d'une gorge qui porte un peu plus bas le nom de *Ouadi Selâm*.

[1] Jean, XI, 54.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 668.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 514.

Béthel, et appelée, dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de Jérôme, Éphræa, à environ trente kilomètres au nord de Jérusalem »[1]. M. Loisy préfère chercher l'emplacement plus près de la ville sainte et à l'est. « Il ne semble pas, dit-il, que Jésus sorte de la province de Judée, ni qu'il se retire bien loin de Jérusalem, car le désert en question ne peut être que le désert de Juda, qui s'étendait vers le nord jusqu'à Jéricho[2]. »

Presque aux portes de Jérusalem, l'évangéliste mentionne « Béthanie, le village de Marie et de Marthe sa sœur »[3], homonyme de la localité où baptisait Jean, et qui se trouvait, celle-là, « au delà du Jourdain. » C'est dans cette Béthanie de Judée qu'ont lieu la résurrection de Lazare et l'onction de Marie. Déjà le nom du village figurait chez les Synoptiques[4], comme théâtre de la scène de l'onction, racontée parallèlement avec le quatrième Évangile. Mais notre auteur est seul à en déterminer la situation par rapport à la capitale. « Béthanie, dit-il, était près de Jérusalem, à quinze stades environ[5]. » Cela équivaut à une distance d'à peu près deux kilomètres et demi, et c'est exactement la position de la bourgade, à quarante minutes au sud-est de la ville[6]. Les commentateurs les plus symbolistes ne peuvent que constater la précision parfaite de ce détail[7].

[1] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 161.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 667. Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 339; Furrer, *art. cit.*, p. 264 ; Heidet, art. *Éphrem*, dans le *Dict. de la B.*, t. II, col. 1886.

[3] Jean, XI, 1, 18; XII, 1.

[4] Marc, XIV, 3 = Matth., XXVI, 6. Cf. Matth. XXI, 17; Marc, XI, 1, 11, 12 ; Luc, XIX, 29 ; XXIV, 50.

[5] Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 120; Calmes, *S. Jean*, p. 334: « détail topographique d'une remarquable précision. »

[6] Furrer, *art. cit.*, p. 264 : « la distance indiquée, à quinze stades de Jérusalem, est exactement vérifiée. »

[7] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 155 : « de 2 kilomètres et demi à 3 kilomètres; » J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 222 : l'évangéliste « a soin de nous expliquer que Béthanie étant à en-

Si maintenant nous pénétrons à la suite de l'évangéliste dans Jérusalem même, la sûreté de son information se constate d'une manière non moins sensible.

Seul il nous fait connaître les deux piscines de Siloé et de Béthesda. La piscine de Siloé existe encore aujourd'hui, sous le nom de *'Aïn Silouân*, à cinq cents mètres environ au sud de la muraille de la ville, tandis qu'elle se trouvait à l'intérieur de l'ancienne enceinte[1]. Renan constate à bon droit que la mention de cette piscine accuse « une connaissance assez précise de la topographie de Jérusalem »[2].

La fontaine de Béthesda, ou des Brebis[3], n'est pas aussi clairement identifiée ; mais on ne peut douter qu'elle ne soit également bien réelle. Comment croire, avec M. Abbott, que « cette source intermittente représente l'Ancienne Loi », que « les brebis » soient le « symbole des passions irrationnelles », que « les cinq portiques signifient les cinq sens de l'humanité non rachetée, c'est-à-dire les passions non régénérées ?[4] » Ou comment, avec M. Loisy, trouver « dans la source un symbole du judaïsme », « dans les cinq portiques une allusion aux cinq livres de la Loi, » enfin une

viron quinze stades de Jérusalem, beaucoup de Juifs ont pu venir »; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 641 : « L'auteur observe que Béthanie était tout près de Jérusalem, afin d'expliquer la présence des Juifs. »

[1] Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 79 ; Furrer, *art. cit.*, p. 263 ; Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, t. I, p. 472.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 503. Calmes, *S. Jean*, p. 306 : « L'interprétation qu'il donne (cf. ci-dessus, p. 400, note 6) révèle chez l'écrivain une connaissance précise de Jérusalem... Il est grandement probable que » cette dénomination « a été primitivement employée, sous la forme *shiloah* ou *shéloah* (pluriel *shelahîm* ; cf. Cant., IV, 14), pour désigner les *dérivations* de la source de Gihon qui servaient à arroser les jardins royaux, situés dans la partie inférieure du Cédron. Plus tard, le nom aura passé des canaux à la source et à la piscine, puis à la localité elle-même, et enfin au village. »

[3] Voir ci-dessus, p. 400, note 7.

[4] Abbott, art. *Gospels*, col. 1796, note 5, et col. 1797.

relation entre « la piscine des Brebis » et le Christ « bon pasteur »[1] ? Il existait sûrement à Jérusalem une porte appelée « porte des Brebis »[2] : cela rend vraisemblable qu'il y ait eu aussi, probablement non loin d'elle, une « piscine des Brebis »[3]. De fait, près d'une des portes orientales de la ville, au nord-est de l'esplanade du temple, et près du quartier qui, au temps de Josèphe, portait précisément le nom de Bethzetha, se remarque encore à présent une piscine connue sous le nom de Birket-Isra'in, que l'on a fréquemment identifiée avec la Béthesda du quatrième Évangile[4], tandis qu'un peu plus au nord on a récemment découvert, dans le terrain de l'église française de Sainte-Anne, un autre bassin qui répond plus exactement encore aux données johanniques et pour lequel on se prononce communément de nos jours[5].

En tout cas, l'exacte information de l'évangéliste en ce qui concerne les localités dont l'identification est encore aujourd'hui facile, jointe à l'hébraïsme incontesté du nom, et à l'existence d'une porte homonyme bien authentique, garantissent que sur ce point il n'est pas moins conforme à la réalité. C'est donc une nouvelle preuve de son information spéciale au sujet de la capitale juive.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 386, 387.

[2] Néhém., III, 32 ; XII, 39. Cf. Furrer, *art. cit.*, p. 259.

[3] Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, t. I, p. 365 : « Le marché des agneaux destinés aux sacrifices du temple se tenait en cet endroit. Lorsqu'on avait constaté qu'ils étaient sans défaut, on les lavait dans la piscine et on les introduisait dans le temple par la porte du Troupeau. »

[4] Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 63 ; H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 88.

[5] Zanecchia, *op. cit.*, t. I, p. 363 ; Heidet, art. *Bethsaïde* (*Piscine de*), dans le *Dict. de la B.*, t. I, col. 1729 sq. ; Calmes, *S. Jean*, p. 219. Furrer, *art. cit.*, p. 260, opine de préférence pour la fontaine de 'Aïn esh-Shefâ, « source salutaire, » à quarante mètres à l'ouest de la porte des Brebis, percée dans le mur occidental du temple.

L'auteur du quatrième Évangile est également à son aise pour parler du temple, et la façon dont il le fait montre un homme remarquablement au courant de sa topographie. L'expression caractéristique : « monter au temple, » en rapport avec la situation particulière de l'édifice qui dominait la ville du haut de ses terrasses superposées, se rencontre sous sa plume, dès que son récit lui en fournit l'occasion. « Quand on était au milieu de la fête, dit-il, Jésus monta au temple et il enseigna[1]. » Ce simple détail semble accuser une connaissance personnelle des lieux. Il est difficile de songer qu'une expression aussi délicate ait été employée par simple dépendance vis-à-vis d'écrits étrangers[2].

C'est aux abords du temple, et près de l'une de ses portes, que l'évangéliste paraît placer la rencontre de l'aveugle-né par le Sauveur. « Jésus, dit-il, sortit du temple. Et en passant, il vit un homme qui était aveugle de naissance[3]. » Or, l'on sait qu'aux portes du temple se tenaient habituellement les estropiés et les infirmes, « assis et mendiant » comme l'aveugle-né[4]. C'est ainsi que saint Pierre et saint Jean virent, « à la porte du temple appelée la Belle, » un boiteux qui demandait l'aumône[5]. Le fait que notre auteur ne mentionne en aucune façon cette « Porte Belle », et qu'il ne précise même pas que l'aveugle mendiait à une porte du temple, interdit de supposer qu'il s'inspire du passage des Actes pour agrémenter son récit[6]. Par contre, la manière dont sa propre narration

[1] Jean, VII, 14.

[2] Cf. Luc, XVIII, 10 ; Act., III, 1.

[3] Jean, VIII, 59 ; IX, 1.

[4] Jean, IX, 8. Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 140 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 586.

[5] Act., III, 2.

[6] Loisy, *op. cit.*, p. 586, note 1 : « Il est probable que l'évangéliste a en vue l'endroit où se tenaient ordinairement les mendiants, et qu'il s'inspire d'Act., III, 2. »

suggère l'exact état des choses, par de simples insinuations et des allusions discrètes, paraît garantir qu'il connaît les lieux d'une façon indépendante et personnelle.

Cette constatation autoriserait déjà à penser que l'évangéliste n'utilise pas davantage le livre des Actes[1], lorsqu'il rapporte que « Jésus se promenait dans le temple, sous le portique de Salomon »[2]. De fait, la remarque : « c'était en hiver[3], » qui semble destinée à expliquer pourquoi, au lieu de rester en place dans le parvis, le Sauveur « se promenait » sous le portique[4], paraît de nature à recommander l'information spéciale de l'auteur[5]. Surtout, le langage du livre des Actes n'aurait jamais, semble-t-il, permis à un écrivain étranger, dépourvu de renseignements plus précis, de reconnaître si le portique appartenait véritablement au temple, ou s'il n'était pas seulement à proximité et hors de ses parvis. Or, notre auteur a soin de préciser : « dans le temple, sous le portique de Salomon : » preuve qu'il sait bien par ailleurs que la construction se trouve à l'intérieur du parvis des Gentils, le long du mur qui borde la cour du temple à l'orient[6].

[1] Act., III, 11 ; V, 12. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 620 : « Le portique de Salomon est mentionné au livre des Actes, III, 11. »

[2] Jean, X, 23.

[3] Jean, X, 22.

[4] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 150 : « La fête de la Dédicace commençait le 25 kislev, vers la mi-décembre, et durait huit jours. » Loisy, *op. cit.*, p. 620 : « Il semble que ce soit à cause de la saison que Jésus est sous ce portique et non dans le parvis. » Bien invraisemblable est le symbolisme suggéré ensuite par le même critique : « Cependant, dit-il, saint Augustin et quelques autres interprètes ont pensé que l'hiver figurait les dispositions morales des Juifs ; » si Jésus marche, « au lieu de rester en place et de haranguer la foule, » ce serait pour signifier qu'il « ne prêchera plus dans le temple », car « le Christ n'a plus rien à faire à Jérusalem » !

[5] Furrer, *art. cit.*, p. 263.

[6] Cf. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 5e éd.,

De même, l'évangéliste fait-il preuve d'une information particulière lorsque, parlant du Sauveur dont il rapporte les discours prononcés à la fête des Tabernacles, il fournit cette indication précise : « Jésus dit ces paroles dans la Trésorerie, en enseignant dans le temple[1]. »

Le *gazophylakion*, ou trésor, dont il est ici question, figure chez les Synoptiques, dans la scène de la pauvre veuve aux deux oboles[2], avec le sens spécial de « troncs destinés aux offrandes »[3]. Jésus, en effet, y est représenté « *assis en face* du gazophylakion » et regardant ceux qui « y jettent leur argent ». Notre évangéliste, au contraire, en disant que Jésus « *parla dans* le gazophylakion », entend plutôt la partie du temple où se trouvaient les troncs. On peut y voir la preuve de son indépendance vis-à-vis du passage synoptique; et, d'autre part, l'on n'a pas de raison de mettre en doute que l'expression : « le trésor » ou « la trésorerie », ait été effectivement en usage pour désigner aussi bien la partie du temple où étaient les troncs que l'ensemble des troncs eux-mêmes[4].

1892, p. 393. Ce sont là, comme le remarque Renan, *Vie de Jésus*, p. 503, « des détails de topographie d'une rigoureuse précision, qu'on ne s'explique guère si l'on soutient qu'à aucun degré notre Évangile ne renferme de tradition palestinienne. »

[1] Jean, VIII, 20.

[2] Marc, XII, 41-43 = Luc, XXI, 1.

[3] Ces troncs, nommés *schoupherôt* ou « trompettes », à cause du goulot étroit dont ils étaient surmontés, se trouvaient, au nombre de treize, en face de chacune des portes qui introduisaient dans le parvis des femmes. Cf. Stapfer, *op. cit.*, p. 396.

[4] Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 398 : « La partie de la cour des femmes où se trouvaient les *schoupherôt* était appelé le Trésor. » Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 288 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 550 : « Il dit ces paroles dans la trésorerie ; » p. 558 : « C'était dans le temple, près des troncs ou coffres où l'on déposait les offrandes en argent, un endroit des plus fréquentés. » J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 198 : « Il précise le lieu où Jésus parle : c'est dans la trésorerie du temple, c'est-à-dire vraisemblablement dans la salle où étaient les troncs destinés à recevoir

Si nous comparons enfin, au point de vue des indications topographiques, le récit johannique de la Passion avec le récit synoptique, nous constatons qu'ici encore, et tout particulièrement, notre auteur a une connaissance exacte et personnelle de l'état de la ville sainte au temps de Jésus. Après la dernière Cène, saint Luc mentionne que le Sauveur, « étant sorti, se dirigea selon sa coutume vers la montagne des Oliviers[1]; » saint Matthieu et saint Marc, qu'il vint « dans un lieu appelé Gethsémanei »[2]. D'après le quatrième évangéliste, « Jésus sortit avec ses disciples au delà du torrent de Cédron, où il y avait un jardin dans lequel il entra avec ses disciples ; et Judas, qui le livrait, connaissait aussi l'endroit, parce que Jésus s'y était trouvé souvent avec ses disciples[3]. »

Il est très digne de remarque que notre écrivain ne mentionne ici ni le mont des Oliviers[4], ni le lieu de Gethsémani : cela paraît bien indiquer qu'il n'exploite point les données topographiques des Évangiles antérieurs, comme un auteur préoccupé de paraître

les offrandes. » Il n'y a donc aucune raison de penser, avec M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1796, que l'évangéliste vise les chambres mêmes qui contenaient le trésor du temple et suppose par erreur que les Israélites pouvaient y pénétrer, au temps de Jésus, comme à l'époque de Néhémie. Rien dans le texte de Néhémie, x, 37-39, et XIII, 5, ne laisse soupçonner que l'on entre librement dans le *gazophylakion* : c'est simplement le lieu auquel sont destinées les offrandes que les fidèles apportent aux prêtres. — Cependant, on pourrait également admettre que la particule ἐν n'est pas à prendre en rigueur et qu'elle signifie « en face de », comme dans Apoc., XI, 1. Cf. ci-dessus, p. 265, note 1. M. Furrer, *art. cit.*, p. 263, traduit : « auprès de la trésorerie. » L'indépendance de notre auteur n'en serait pas moins accusée : il sait personnellement qu'un docteur pouvait discourir en cet endroit.

[1] Luc., XXII, 39.

[2] Marc, XIV, 32 = Matth., XXVI, 36.

[3] Jean, XVIII, 1-2. Traduction de M. Loisy, *op. cit.*, p. 819.

[4] Il figure seulement dans Jean, VIII, 1.

informé. L'emploi du mot : « un jardin, » à la place de l'expression : « un lieu, » ou « une propriété », dont se servent les deux premiers Évangiles, peut également être regardé comme une preuve de son indépendance. Et d'autre part, la mention du Cédron, qui ne figure en aucun endroit des Synoptiques, le montre très exactement au courant de l'état des lieux.

Au dire de M. Abbott, il serait permis de voir là une allusion à « David, qui pareillement passa le Cédron dans le deuil, pour rentrer à Jérusalem en triomphe »[1]. M. Loisy, sans nier l'exactitude de la donnée johannique, semble approuver ce rapport avec le passage du livre de Samuel, lorsqu'il écrit : « Peut-être y a-t-il dans ce trait quelque allusion à l'histoire de David se retirant devant Absalom[2]. »

Mais, ce symbolisme paraît tout à fait étranger à la pensée de l'évangéliste, n'étant appuyé ni sur le contexte d'indications portant dans le même sens, ni sur une analogie réelle des faits ainsi rapprochés. D'autre part, la donnée du livre de Samuel, à laquelle on se réfère ne pouvait en aucune façon suggérer, à un écrivain complètement ignorant de Jérusalem, la position exacte du torrent de Cédron. Et il reste que notre auteur, en indiquant avec précision que le torrent se trouvait entre la ville et l'endroit où se réfugiait habituellement Jésus, témoigne d'une information à coup sûr indépendante, et néanmoins remarquablement exacte : c'est bien, en effet, entre l'enceinte de Jérusalem et le jardin de Gethsémani, tout à proximité du mur oriental de la ville, que coulait le « ruisseau d'hiver », appelé *Qiderôn*, ou « le Noir »[3], au fond de la vallée qui longe le mur oriental

[1] Abbott art. *Gospels*, col. 1796. D'après II Sam., xv, 23.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 820.

[3] Westcott Hort, *The New Testament in the original Greek*, et Nestle, *Novum Testamentum græce*, 6e éd., adoptent la leçon : τῶν Κέδρων ; Tischendorf-Gebhardt, *Novum Testam. græce* :

de la ville et que l'on nomme aujourd'hui *Ouâdi Sitti Maryam*, vallée de Sainte-Marie[1].

Le prétoire, situé à l'intérieur de la ville, est mentionné une fois par saint Matthieu et par saint Marc, dans la scène où ils montrent le Sauveur bafoué par les soldats. Le premier se contente de dire : « Alors les soldats du gouverneur, ayant emmené Jésus dans le prétoire, réunirent autour de lui toute la cohorte[2]. » « Les soldats, dit le second, l'entraînent à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire au prétoire, et rassemblent toute la cohorte[3]. »

A un lecteur d'Asie-Mineure, nullement au courant des choses de Jérusalem, le texte synoptique aurait donné l'impression que le lieu désigné n'était autre chose que la caserne ou la cour intérieure de la garde. Notre évangéliste cependant n'ignore point que c'est la résidence même du gouverneur : c'est un édifice païen où les Juifs se gardent de pénétrer, de peur de contracter souillure[4] ; c'est de là que sort Pilate pour parler aux Juifs restés au dehors[5] ; c'est là qu'il rentre pour interroger Jésus[6]. Ici encore, notre auteur parle tout naturellement d'un lieu qui doit lui être familier.

Ce n'est pas seulement le prétoire qu'il connaît bien, c'est encore la place sur laquelle s'élevait le

τοῦ Κέδρου ; B. Weiss, *Das Neue Testament* : τοῦ Κεδρών. Cette dernière leçon, qui est celle de l'*Alexandrinus* et de la Vulgate, est aujourd'hui presque universellement approuvée. Renan, *Vie de Jésus*, p. 521 : « La vraie leçon τοῦ Κεδρών devait paraître singulière à des gens qui ne savaient que le grec. » H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 206 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2542 ; Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 820 et note 3 ; Furrer, *art. cit.*, p. 264 ; Calmes, *S. Jean*, p. 425.

[1] Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 75.

[2] Matth., XXVII, 27.

[3] Marc, XV, 16.

[4] Jean, XVIII, 28.

[5] Jean, XVIII, 29.

[6] Jean, XVIII, 33 ; XIX, 9.

tribunal du gouverneur. « Pilate, dit-il, amena Jésus dehors et s'assit[1] au tribunal, dans un lieu appelé Lithostrotos, en hébreu Gabbatha[2]. » Cette mention est propre à notre évangéliste ; on ne la rencontre nulle part ailleurs. Personne ne doute cependant de son exactitude.

« La topographie et l'hébreu du verset 13, dit expressément Renan, sont de bon aloi. Toute cette scène est d'une grande justesse historique[3]. » « L'endroit, dit également M. H. Holtzmann, est décrit d'après des souvenirs exacts. Il est représenté, d'une part, comme un pavé en mosaïque (*Lithostrotos*), de l'autre, comme un emplacement élevé (*Gabbata'*, état emphatique de *gabbâ'*, élévation, hauteur)[4]. » M. Loisy s'exprime de même façon. « Le mot grec, dit-il, désigne un pavé en mosaïque ; le mot hébreu, c'est-à-dire araméen, signifie « hauteur ». Il faut croire que ce pavé formait éminence devant le prétoire, sur la place publique, et que le siège du procurateur dominait ainsi les alentours. » « L'évangéliste, conclut M. Loisy, parle de cet endroit en homme qui le connaît, et rien n'empêche qu'il l'ait connu autrement que par ouï-dire[5]. »

Le lieu du crucifiement de Jésus se trouvait déjà nettement précisé, dans les premiers Évangiles, avec son nom araméen de *Golgotha*, interprété en grec « lieu du Calvaire », ou du Crâne[6]. Le quatrième évangéliste relate, en termes semblables, que « Jésus,

[1] ἐκάθισεν. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 865 : « le fit asseoir. »

[2] Jean, XIX, 13.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 524.

[4] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 214.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 868. Cf. Furrer, *art. cit.*, p. 264 ; Calmes, *S. Jean*, p. 435. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, t. I, p. 345, signale, à l'intérieur du couvent des Dames de Sion, un dallage antique, que « beaucoup regardent comme le *Lithostrotos* (dallage), appelé *Gabbata* (superficie plane et dallée) en hébreu ».

[6] Marc, XV, 22 = Matth., XXVII, 33. Cf. Luc, XXIII, 33.

portant sa croix, vint à l'endroit dit du Calvaire, en hébreu Golgotha »[1]. Mais, où l'on peut trouver que notre auteur a une connaissance particulière de ce lieu, c'est lorsqu'il en indique la position exacte par rapport à Jérusalem.

Les données synoptiques concernant la Passion, tout en supposant que Jésus a été crucifié hors de la ville[2], ne soulignent aucunement cette particularité, et il est difficile que leurs détails discrets aient pu autoriser un écrivain étranger à affirmer nettement la chose. Or, c'est ce que fait notre évangéliste. D'une façon très naturelle et comme en passant, afin d'expliquer que beaucoup de Juifs purent lire l'inscription placée sur la croix du Sauveur, il ajoute : c'est « parce que l'endroit où fut crucifié Jésus était près de la ville »[3]. Dès lors, on est en droit de penser qu'il n'est pas moins exact lorsque seul il fournit cette dernière mention : « Il y avait, dans l'endroit où il avait été crucifié, un jardin, et dans le jardin un sépulcre neuf où personne encore n'avait été mis[4]. »

Telle est la situation du quatrième Évangile au point de vue de la topographie palestinienne. Les données sont abondantes, variées, généralement bien circonstanciées et même parfois minutieuses. Quelle en est la provenance ?

A les prendre dans leur ensemble, elles ne dérivent sûrement pas, ainsi que nous l'avons observé, des Évangiles synoptiques ni du reste du Nouveau ou de l'Ancien Testament. Elles ne viennent pas davantage d'autres documents connus qu'aurait exploités notre narrateur : ni les ouvrages de Philon, ni ceux

[1] Jean, XIX, 17.
[2] Matth., XXVII, 11. Cf. Luc, XXIII, 48.
[3] Jean, XIX, 20.
[4] Jean, XIX, 41 ; cf. XX, 15. Cf. Furrer, *art. cit.*, p. 265.

de Josèphe, ne sont susceptibles de pareils emprunts.

Bien plus, on peut être certain que l'évangéliste n'a puisé ses indications dans aucun écrit étranger aux faits évangéliques qu'il raconte. Jamais écrivain de cette époque, préoccupé de donner à une histoire imaginaire du Christ un cadre géographique réel, n'aurait procédé avec la délicatesse que nous constatons. On ne trouverait pas ces multiples réserves, ces simples allusions au Garizim, ce silence vis-à-vis de la Porte Belle et de Gethsémani. Jamais surtout, le faussaire n'aurait réussi, en exploitant des données éparses fournies par d'autres documents, à constituer une topographie aussi exacte, et néanmoins aussi diverse, détaillant jusqu'aux particularités qui concernent la largeur du lac de Tibériade, la descente de Cana à Capharnaüm, la distance de Béthanie à Jérusalem, etc.

Que conclure de là, sinon que l'évangéliste possède en propre l'ensemble des renseignements qu'il nous donne? Renan était bien fondé à dire : « L'opinion, trop souvent répétée, que notre auteur ne connait ni Jérusalem, ni les choses juives, me paraît tout à fait dénuée de fondement[1]. »

Sans doute, on pourrait supposer un rédacteur utilisant une tradition, écrite ou orale, dans laquelle les indications topographiques en question auraient été déjà fixées aux épisodes qu'elles concernent par un narrateur antérieur; mais, dans ce cas, il faudrait admettre que ce premier auteur connaissait lui-même parfaitement les lieux où il localisait avec tant de précision et d'exactitude ses divers épisodes. C'est là une hypothèse que nous devrons examiner tout à l'heure. Pour le moment, bornons-nous à conclure que l'auteur, à qui nous devons les récits pourvus d'un tel cadre géographique — jusqu'à plus ample informé,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 522.

disons : l'évangéliste — était personnellement familiarisé avec les lieux qu'il décrit.

Cette conclusion tend de plus en plus à rallier les suffrages des critiques. Bien rares sont aujourd'hui ceux qui prétendent trouver, dans les multiples traits de topographie, présentés par notre document, quelque inexactitude. A peine M. Abbott insinue-t-il que l'écrivain pourrait s'être mépris, en disant que Jésus parla « dans la trésorerie » du temple. Cette erreur, nous l'avons vu[1], n'est rien moins que probable.

Il faut l'esprit passionné de M. J. Réville pour affirmer en principe que l'évangéliste « n'a aucune notion des distances respectives des localités dont il parle »[2]. Tout ce que ce critique a pu trouver, à l'appui d'une aussi grave allégation, consiste en une interprétation fort suspecte de l'éloignement, supposé par l'évangéliste, entre Béthanie, d'au delà du Jourdain, et Cana. Béthanie, dit-il, « devait être sur les bords du Jourdain, dans le Sud de la Pérée, à peu près à la latitude de Jérusalem... Or Jésus, quittant ce lieu pour se rendre en Galilée, assiste le lendemain de son départ aux noces de Cana, en plein centre de la Galilée. Il y a là une impossibilité matérielle. Pour aller à Cana du lieu où Jean baptisait, il faut plusieurs journées de marche. L'auteur du quatrième Évangile ne connaît pas personnellement les localités dont il parle ni leur situation respective[3]. »

Or, il n'est pas du tout établi que Béthanie fût aussi avancée dans le sud que le prétend M. Réville ; d'autre part, il ne résulte pas sûrement des textes que Jésus se soit trouvé à Cana dès le lendemain de son départ. Ce sont cependant ces données incertaines qui fondent

[1] Ci-dessus, p. 425, note 4.
[2] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 302.
[3] Id., *ibid.*, p. 124.

tout le jugement du critique, soi-disant indépendant, alors qu'il est obligé de reconnaître l'exactitude des indications concernant Sychar, Cana, Béthanie de Judée[1], et qu'il ne croit pouvoir mieux faire que de passer sous silence celles qui se rapportent à la piscine de Siloé, au portique de Salomon, au Cédron, au Lithostrotos.

M. Schmiedel est plus impartial. A son avis, « si Ænon, Salim, Sychar, Béthesda, Béthanie au delà du Jourdain, n'ont pu encore être identifiés d'une façon satisfaisante, le fait ne prouve pas nécessairement une information défectueuse de la part de l'auteur. Pas davantage n'a-t-on le droit d'objecter le nom de Gabbatha. Enfin il est incontestable que l'évangéliste a donné correctement le nom du torrent qui sépare Jérusalem du mont des Oliviers, en dépit de ses copistes et des éditeurs modernes de son texte[2]. »

D'autres critiques vont plus loin. D'après M. H. Holtzmann, « l'Évangile présente çà et là des marques de familiarité personnelle avec les divers emplacements de Jérusalem, Béthesda, le Cédron, le Lithostrotos, comme on pourrait l'attendre, ajoute-t-il, d'un Juif de la Diaspora visitant les saints lieux[3]. » M. Loisy n'admet pas seulement cette connaissance particulière pour ce qui est de la capitale juive, mais encore pour le reste de la Judée, la Pérée et la Samarie. « L'auteur, dit-il, peut avoir connu Jérusalem et ses environs, la vallée du Jourdain, le pays de Sichem[4]. » De son côté, M. Jülicher convient que l'évangéliste « peut certainement avoir eu quelque rapport personnel avec la Palestine »[5].

[1] Voir ci-dessus, p. 413, note 1 ; 409, note 4 ; 420, note 7. Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 143, note 1 : 160, note 1 ; 171, note 1 ; 198.
[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2542.
[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 457, cf. p. 456.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 668.
[5] Jülicher, *Einl.*, p. 333.

Ces aveux, qu'on dirait arrachés par l'évidence aux critiques les plus opposés à l'authenticité de notre Évangile, sont un *minimum*, auquel on ne s'arrête, semble-t-il, que par crainte d'être forcé de conclure à l'origine palestinienne de l'auteur. Mais, il faut l'avouer, ce *minimum* même de relation avec la Palestine, si l'on songe que la grande guerre judéo-romaine avait bouleversé d'un bout à l'autre la Judée et ruiné jusqu'aux fondements le temple de Jérusalem et ses autres édifices [1], se comprend beaucoup mieux d'un Juif palestinien, réfugié en Asie-Mineure après la dévastation de sa patrie, que d'un Juif asiate visitant la Palestine dès avant l'année 70, qui vit la ville sainte réduite en un champ de décombres, et même dès l'an 66, où la guerre fatale commença à désoler la région.

De fait, M. von Soden, qui trouve notre Évangile « particulièrement bien informé en ce qui regarde Jérusalem, familiarisé qu'il paraît avec des emplacements de toute sorte : le portique de Salomon, la porte des Brebis, la trésorerie, la piscine de Béthesda, celle de Siloé, Gabbatha, la vallée du Cédron », déclare également que « cela s'explique au mieux si l'ouvrage repose sur l'autorité de Jean, le fameux Ancien d'Éphèse, et si celui-ci était originaire de Jérusalem » [2].

D'autre part, le *minimum* reconnu par les critiques ne semble pas exprimer toute la réalité qui s'impose.

Cf. Renan, *L'Antechrist*, p. 522 : « Le temple et les grandes constructions furent démolis jusqu'aux fondements. » P. 523 : « Du mois de septembre 70 jusque vers l'an 122, où Adrien la rebâtit sous le nom d'*Ælia Capitolina*, Jérusalem ne fut qu'un champ de décombres. » P. 537 : « La Judée, par suite de ces événements, fut bouleversée de fond en comble : » 528 : « réduite en solitude. » Cf. *Les Évangiles*, p. 17 : *L'Église chrétienne*, p. 21.

[2] Von Soden. *Urchristl. Lit.*, p. 211. 220. Par préoccupation de trouver un point d'appui à la conjecture qui regarde Jean le presbytre, le critique ajoute très gratuitement : « La Galilée est tout à fait sans intérêt pour lui... C'est seulement avec les emplacements de Jérusalem qu'il paraît intimement familiarisé. »

M. Holtzmann est disposé à admettre que l'auteur a connu Jérusalem, et M. Loisy qu'il a connu pareillement la vallée du Jourdain et la Samarie ; mais cela ne suffit pas. Notre étude antérieure nous a montré que l'auteur connaît également bien la Galilée montagneuse et le lac de Tibériade. C'est donc avec la Palestine entière que notre évangéliste paraît avoir été en rapport étroit. Or, cette familiarité avec les localités les plus diverses de la région palestinienne, les plus éloignées aussi du centre religieux où se rendaient chaque année les pèlerins de la Diaspora, se comprend difficilement d'un simple Juif helléniste, qui aurait eu son origine et sa résidence à l'étranger. L'abondance et le naturel de ses indications topographiques, si l'on y ajoute la connaissance intime qu'il témoigne avoir de l'hébreu, paraît garantir solidement que notre écrivain d'Asie-Mineure est, par un séjour antérieur prolongé, sans doute aussi par sa naissance, un Juif palestinien.

Cette conclusion, résolument soutenue par Renan et Weizsäcker, est celle à laquelle s'arrête non moins fermement M. Harnack. « Comment, dit ce critique, peut-on méconnaître que l'auteur de l'Évangile est un Palestinien [1] ? » Nous avons vu qu'elle est adoptée par M. von Soden, à l'exemple de MM. Delff et Bousset. Il n'est pas jusqu'à M. Abbott qui ne l'admette dans le fond, en déclarant que les noms de localités, rappelés par l'évangéliste, ont dû être recueillis par lui de la bouche d'un disciple palestinien, dont il consigne la tradition, sauf à être exploités au profit d'une conception symbolique, que nous avons trouvée d'ailleurs fort douteuse [2].

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 678. Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 359-374 ; Reynolds, art. *John*, p. 703.

[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1795, cité ci-après, p. 471. Ce disciple palestinien, d'après M. Abbott, serait « l'apôtre Jean ».

2. *L'auteur possède une tradition johannique.*

Quel peut être ce Juif palestinien auquel remontent, soit dans leur origine première, soit dans leur rédaction définitive, les épisodes johanniques que nous venons d'examiner ?

Si l'on réfléchit que notre Évangile a vu le jour en Asie-Mineure, qu'à l'époque où l'on place sa composition, bien rares devaient être, en cette région, ceux qui connaissaient à ce point l'Écriture et la langue hébraïque, et qui pouvaient renseigner aussi exactement sur l'état de la Palestine avant la grande guerre, que par contre vivait précisément à Éphèse un vieillard du nom de Jean, qui était regardé comme originaire de Palestine et disciple du Seigneur, on peut trouver déjà d'une probabilité fort sérieuse que l'ouvrage contient les souvenirs de cet Ancien d'Éphèse, c'est-à-dire de Jean l'apôtre. Si l'on considère en outre que la tradition externe met formellement notre écrit en rapport avec le fils de Zébédée, tandis que l'auteur du livre s'identifie personnellement au même personnage, il devient impossible de douter que le Juif palestinien, placé à l'origine du quatrième Évangile, ne soit véritablement l'apôtre saint Jean.

Ainsi pensent le plus grand nombre des critiques, non seulement ceux qui rapportent directement à cet apôtre la composition de l'Évangile, mais encore ceux qui l'attribuent à un disciple consignant plus ou moins complètement sa tradition. Tels Renan et Weizsäcker[1]. M. Abbott fait expressément remonter les renseignements géographiques, que l'évangéliste paraît avoir en propre, à l'apôtre Jean, censé son maître[2].

L'opinion de M. von Soden, qui est aussi celle de

[1] Voir ci après, p. 456 sq. et 464.
[2] Voir ci-dessus, p. 435 et note 2.

MM. Delff et Bousset, identifiant le garant du livre à un disciple particulièrement informé sur Jérusalem, vaut également pour notre conclusion, puisque en réalité leur prétendu disciple hiérosolymitain ne se distingue pas du fils de Zébédée. A plus forte raison pouvons-nous invoquer M. Harnack lui-même, qui, tout en attribuant la rédaction finale du livre à Jean le presbytre, maintient néanmoins la dépendance de celui-ci vis-à-vis de Jean l'apôtre.

A ce point de notre étude, et comme déduction logique de toutes les constatations qu'il nous a été donné de faire jusqu'ici, nous pouvons donc poser en fait certain que l'origine du quatrième Évangile, à considérer seulement son caractère hébraïque et palestinien, se trouve en un rapport réel avec l'apôtre saint Jean.

Cependant cette assertion recevra une confirmation précieuse, si nous pouvons maintenant établir que, non seulement le quatrième évangéliste est particulièrement informé de la topographie palestinienne contemporaine du Christ, mais encore qu'il a des renseignements personnels sur l'histoire du Sauveur.

Or, c'est là un fait dont nous pouvons nous rendre compte, avant même d'étudier à fond et dans les détails la portée historique de notre écrit. Il suffit pour cela de quelques observations fondamentales, contrôlées par l'appréciation générale des critiques les moins suspects.

***

Tout le monde convient que le quatrième Évangile se présente en forme d'histoire, analogue aux documents synoptiques, et néanmoins distincte. De l'aveu même des exégètes qui croient à sa dépendance vis-à-vis des Évangiles antérieurs, notre écrit n'exploite pas purement et simplement ses devanciers. Il a sa

marche propre, sa manière à lui de représenter le ministère et l'enseignement de Jésus. En particulier, le cadre chronologique de trois ans et demi, dans lequel il renferme l'action publique du Maître, n'a pu être extrait de la chronologie synoptique ; et ce sont des épisodes manifestement étrangers à la tradition commune que les épisodes de Cana, de la Samaritaine, du paralytique de Béthesda, de l'aveuglé-né, de Lazare, du lavement des pieds à la dernière Cène.

D'autre part, il est certain que l'évangéliste n'a aucunement l'intention de contredire ni de supplanter les narrations antérieures, mais qu'il entend simplement offrir un récit parallèle, en certains points plus précis et plus complet. A côté des voyages à Jérusalem, il garde sa place au ministère galiléen. Il va de pair avec les Synoptiques dans la relation de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux, comme dans le récit des principaux incidents de la Passion. Quand il s'en écarte, il a soin parfois de marquer le rapport de sa narration avec l'histoire traditionnelle. Ainsi note-t-il, à propos du dernier témoignage de Jean-Baptiste, que le précurseur « n'avait pas encore été jeté en prison »[1]; à propos de la comparution du Sauveur devant Anne, que ce fut sa « première » station[2]. Ailleurs encore, on a l'impression que telles et telles particularités servent de complément aux mémoires synoptiques, comme si l'auteur était à même de fournir sur la vie de Jésus des renseignements inédits.

Le même caractère s'observe dans le détail de l'histoire. Ce sont des traits qui paraissent pris sur le vif, des remarques qui ne semblent avoir d'autre intention que de reproduire la réalité, une manière de préciser les temps et les lieux, les personnes et les circonstances,

[1] Jean, III, 24.
[2] Jean, XVII, 13.

qui donne au récit quelque chose de concret et de bien vivant[1].

Comment expliquer la physionomie si particulière de ce document ?

On dit : l'auteur est un théologien, un mystique, qui a voulu représenter, sous la forme d'épisodes symboliques, la vie de l'Église à son époque et les vérités religieuses, objet de sa foi. Mais, si son but était ainsi didactique, s'il voulait simplement enseigner, et non pas raconter, pourquoi s'est-il avisé de construire un Évangile, ayant toutes les apparences de l'histoire, et s'écartant néanmoins si sensiblement de la narration synoptique ? Pourquoi, au lieu d'exploiter les récits de ses devanciers, en se contentant d'en dégager la valeur allégorique ou d'y appuyer ses interprétations nouvelles, avoir créé, en grande partie, des éléments inconnus à la tradition antérieure?

Pourquoi surtout avoir représenté l'activité du Christ à Jérusalem et l'avoir étendue expressément à une période de plus de trois ans, alors qu'il n'avait, pour remplir les vides de ce cadre élargi, que des épisodes isolés, couvrant quelques jours à peine, et laissant ainsi d'énormes lacunes en chacune de ces années.?

Pour parer à cette dernière difficulté, M. Loisy allègue que l'évangéliste a voulu « montrer Jésus sur le théâtre que les prophéties assignaient à l'activité du Messie; il a voulu, dit-il, prouver que la manifestation évangélique n'avait pas eu lieu, pour la plus grande partie, dans un coin obscur de la Palestine, mais dans la capitale du judaïsme, devant ses chefs, et que les plus grands miracles du Christ s'étaient

[1] Cf. O. Holtzmann, *Joh. Evang.*, p. 110 sq.; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 375 sq.; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 82-92 ; 110-112 ; Reynolds, art. *John*, p. 704 ; Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 1897, p. 119.

accomplis dans la ville sainte »[1]. D'autre part, continue M. Loisy, « une autre considération, toujours liée au but didactique et apologétique du livre, est intervenue pour fixer la durée du ministère. Dans la pensée de l'auteur, le schéma chronologique doit couvrir une période de trois ans et quelques mois : c'est une demi-semaine d'années, le chiffre messianique par excellence, qui joue un si grand rôle dans la prophétie de Daniel et dans l'Apocalypse[2]. »

Ces explications cependant sont tout à fait insuffisantes. Pour ce qui est d'abord de la préoccupation, supposée à l'évangéliste, relativement à la représentation du ministère de Jésus à Jérusalem, elle ne se comprendrait que dans l'hypothèse où elle serait alliée chez lui à un souci réel de l'histoire, c'est-à-dire dans l'hypothèse où les épisodes hiérosolymitains, par lui relatés, seraient des faits strictement historiques, négligés par ses devanciers, et relevés avec intention par notre auteur. S'il s'agissait, en effet, d'un théologien, créant de toutes pièces son cadre évangélique, en vue de la thèse apologétique qu'on prétend, on ne s'expliquerait pas qu'au lieu de laisser entièrement dans l'ombre le ministère galiléen, il ait pris soin au contraire de le rappeler à diverses reprises, de le mettre en relief dans plusieurs épisodes saillants, et de lui maintenir sa durée prolongée à côté des courtes apparitions dans la capitale juive.

« La tradition historique, dit M. Loisy, ne permettait pas de négliger tout à fait la Galilée[3]. » Mais pourquoi notre auteur, assez hardi pour inventer les séjours de Jésus à Jérusalem, aurait-il eu scrupule à ne pas dissimuler plus complètement ce qui pouvait nuire à leur relief ? Au surplus, il ne s'est pas seulement borné à ne pas « négliger tout à fait » la Galilée.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 64.
[2] Id., *ibid.*, p. 65.
[3] Id., *ibid.*, p. 483.

Non seulement il spécifie que les principaux disciples du Sauveur, Pierre, André, Philippe, Nathanaël, sont d'origine galiléenne[1], attestant ainsi que son influence s'était exercée particulièrement dans la Palestine du Nord ; mais, dès le début de sa vie publique, il montre Jésus dans le pays galiléen[2]. C'est là, à Cana, qu'il opère le premier miracle par lequel « il manifesta sa gloire »[3], et c'est à Capharnaüm qu'il réside d'abord quelques jours[4]. S'il vient à Jérusalem, à l'occasion de la Pâque, c'est pour un instant. Il ne tarde pas à se rendre sur les bords du Jourdain, puis à regagner la Galilée[5], en passant par la Samarie. Un second miracle, à Cana[6], vient souligner encore ce séjour galiléen, qui dure apparemment jusqu'à la Pâque suivante et qui correspond visiblement à la première année pleine du ministère synoptique.

Le récit du nouveau voyage à Jérusalem, à l'occasion de la fête des Juifs, n'embrasse également qu'un court moment. Par contre, l'évangéliste, qui relate longuement le miracle de la multiplication des pains et qui le place, tout comme les Synoptiques, aux environs du lac de Génésareth, et le discours qui suivit, à Capharnaüm, fait une allusion expresse au ministère prolongé de Jésus en cette région. En tête de son récit[7], il raconte qu' « une grande foule avait suivi Jésus, à cause des miracles qu'il faisait sur les malades ». « Cette circonstance, remarque M. Loisy lui-même, suppose beaucoup de guérisons récemment opérées en Galilée[8]. A la suite, l'évangéliste note encore que « Jésus, après cela, parcourait la

[1] Jean, I, 44 ; XXI, 2.
[2] I, 43.
[3] II, 1, 11.
[4] II, 12.
[5] IV, 3, 43.
[6] IV, 46, 54.
[7] VI, 1, 2.
[8] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 421.

Galilée »[1]. Et le même critique ne trouve rien de mieux que de dire : « Il est dominé, comme malgré lui, par la tradition du ministère galiléen[2]. » Enfin, les épisodes de la fête des Tabernacles et de la Dédicace ne constituent que des moments également restreints, et il est certain que, pour ce qui regarde les derniers jours, l'activité du Sauveur à Jérusalem est notablement plus développée dans la narration synoptique.

Peut-on croire qu'un écrivain, qui procède de la sorte, soit dominé par la préoccupation théologique en question ? On ne s'explique pas qu'il ait maintenu à l'activité galiléenne, en regard du ministère hiérosolymitain, l'importance prédominante qu'elle a dans l'histoire synoptique ; et l'on ne comprend pas davantage qu'il ait dispersé ce ministère hiérosolymitain en des moments distincts, néanmoins très courts, laissant des vides si apparents dans les trois années sur lesquelles ils sont répartis.

En vain M. Loisy essaye-t-il de justifier ce procédé étrange par le symbolisme messianique du chiffre de trois ans et demi. Pour admettre pareille interprétation, il faudrait que le chiffre fût nettement marqué, comme il l'est dans Daniel, où il est question d'une « demi-semaine » d'années[3], comme il l'est dans l'Apocalypse, où il s'agit exactement, soit de « quarante-deux mois »[4], soit de « douze cent soixante jours »[5]. Or, non seulement l'évangéliste ne fait nulle part ce compte de trois ans et demi, mais il n'offre même pas les éléments qui nous permettraient de le faire.

Il ne mentionne expressément, en effet, que deux Pâques[6] dans le cours de la vie publique de Jésus,

[1] Jean, VII, 1.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 483.
[3] Daniel, XII, 7, 11.
[4] Apoc., XI, 2 ; XIII, 5.
[5] Apoc., XI, 3 ; XII, 6 ; cf. XI, 9, 11 ; XII, 14.
[6] Jean, II, 13 ; VI, 4.

ce qui donne seulement l'idée de deux années pleines de ministère. Pour obtenir une troisième Pâque et une troisième année, on est contraint de procéder par conjecture et d'identifier à une Pâque nouvelle « la fête des Juifs », dont il est question au chapitre v, 1. Cette hypothèse est très plausible, mais bien étrange aussi le procédé qu'il faudrait supposer à notre écrivain symboliste. Il veut suggérer l'idée que le ministère du Christ a rempli trois ans et demi, et voilà qu'il évite de signaler même trois années distinctes : il ne désigne pas la deuxième Pâque sous son nom, mais seulement d'un terme général et équivoque ; à peine fait-il, en passant, mention de la troisième, sans la mettre en relief d'une façon précise, tandis qu'il souligne au contraire, par de longs et importants épisodes, les deux fêtes secondaires, des Tabernacles et de la Dédicace, qui partagent la dernière année[1].

Resterait d'ailleurs à trouver la demi-année nécessaire au chiffre messianique. Or il faut bien avouer encore que l'auteur n'en parle en aucune façon et ne fournit même pas le moyen de la reconnaître. A s'en tenir, en effet, aux seules indications qu'il nous donne, l'espace de temps écoulé, entre le début de la vie publique de Jésus et la Pâque qui ouvre sa première année pleine, peut tout au plus équivaloir à quelques jours[2]. De toute manière, il paraît donc impossible que notre écrivain ait voulu attribuer au ministère du Sauveur la durée symbolique de trois années et demie.

M. Loisy n'est pas sans se rendre compte de la difficulté que ces observations créent à son hypothèse, et il n'a, pour toute réponse, que cette explication : « Si l'évangéliste n'insiste pas sur la valeur du chiffre

[1] Jean, VII, 2-IX, 21 ; IX, 22-42.

[2] Jean, I, 29 : « le lendemain ; » 35 : « le lendemain ; » 43 : « le lendemain ; » II, 1 : « le troisième jour ; » 12 : « ils restèrent là peu de jours ; » 13 : « et la pâque des Juifs était proche. »

et le laisse plutôt deviner, c'est qu'il évite de contredire ouvertement les Synoptiques, même dans les cas où il paraît s'en écarter le plus ; c'est aussi parce que son livre paraît avoir été destiné d'abord à un petit cercle d'initiés qui comprenaient les choses à demi-mot[1]. »

Mais, nous en avons déjà fait la remarque, c'est un singulier scrupule que celui de ne pas vouloir contredire ouvertement la chronologie synoptique, chez un écrivain qui invente les trois années de ministère, multiplie arbitrairement les voyages à l'occasion des fêtes, crée de toutes pièces les faits et les discours ! Dire, d'autre part, que l'évangéliste « n'insiste pas » sur le chiffre messianique et « le laisse plutôt deviner », n'exprime pas du tout l'attitude réelle de notre auteur, telle que nous l'avons constatée. L'examen le plus sérieux de ses indications chronologiques ne permet en aucune manière de soupçonner le nombre prétendu, et l'on ne voit pas que des « initiés » même, d'ailleurs entièrement problématiques, aient pu découvrir dans son texte ce qu'il n'y a pas mis.

Nous pourrons voir ailleurs que les interprétations symboliques, apportées aux épisodes particuliers du quatrième Évangile, ne sont guère plus soutenables. Contentons-nous de noter que, malgré l'ingéniosité la plus audacieuse, employée à ramener tout, ensemble et détail, à la loi de l'allégorie, les critiques sont forcés de convenir qu'un certain nombre de données sont absolument rebelles à leurs efforts.

M. Loisy reconnaît lui-même qu'au moins certaines indications géographiques « peuvent n'avoir pas d'autre raison que le souci de la couleur locale, tout comme certains traits narratifs servent tout simplement à sauver l'équilibre apparent des récits »[2]. « En divers

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 66.
[2] Id., *ibid.*, p. 85.

endroits, dit ce critique, l'évangéliste produit des assertions d'une précision étonnante, et qui n'en sont pas moins dénuées de valeur historique, pour donner à ses récits l'apparence de la chose vue ; d'après lui, c'est Pierre qui a donné le coup d'épée ; c'est l'oreille droite de l'homme qui a été enlevée, et cet homme s'appelait de tel nom ; un de ses parents sera mentionné dans le récit du reniement. La première affirmation peut être en rapport avec l'idée que l'auteur veut donner de Pierre, le type du messianisme judaïsant ; les autres ne font que rehausser la couleur du tableau ; et le tout donne plus de relief à la parole de Jésus qui clôt cet épisode[1]. »

Dans ces conditions, il semble bien que nous sommes amenés au dilemme suivant : ou l'auteur du quatrième Évangile trace un récit fictif, avec l'intention arrêtée de lui donner les apparences de l'histoire et de faire prendre le change au lecteur ; ou bien, il relate des événements réels, d'après des souvenirs personnels ou une tradition autorisée.

Or, on ne peut s'arrêter à l'hypothèse que notre écrivain ait été un faussaire. A l'époque, en effet, où parut le quatrième Évangile, l'Église asiate connaissait sûrement la vie de Jésus sous la forme où elle se présente dans les Synoptiques ; bien plus, à supposer qu'il faille éliminer de l'histoire toute tradition johannique, elle devait tenir la biographie synoptique du Sauveur pour la forme sacrée et traditionnelle, qui remontait aux apôtres, et dont nul ne pouvait s'écarter. Comment croire dès lors qu'un membre de cette Église asiate ait tenté d'introduire une vie du Christ, si différente de la tradition reçue ? S'il est malaisé de concevoir qu'un Évangile de cette sorte ait pu se faire accepter dans les communautés, sans présenter des garanties exceptionnelles à raison

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 87.

de son auteur[1], il paraît également difficile, sinon impossible, de songer qu'un chrétien de la fin du Ier siècle, non un hérétique, mais un croyant fidèle de la grande Église, ait eu l'audace de créer et de publier un Évangile nouveau, s'il n'avait pas à s'appuyer sur une tradition indépendante et de valeur.

Renan l'a dit avec raison : « Un faussaire écrivant vers l'an 120 ou 130 un Évangile de fantaisie » — l'observation est aussi juste si l'on parle des environs de l'an 100 — « se fût contenté de traiter à sa guise la version reçue, comme font les Évangiles apocryphes, et n'eût pas bouleversé de fond en comble ce qu'on regardait comme les lignes essentielles de la vie de Jésus[2]. » C'est aussi la pensée de M. Bousset[3]; et nous verrons bientôt que M. Jülicher, aussi bien que Weizsäcker, estiment également l'entreprise du quatrième évangéliste inexplicable, s'il ne s'est pas senti fort de la tradition d'un témoin oculaire.

D'autre part, la comparaison même des faux évangiles, auxquels fait allusion Renan, garantit que notre auteur n'a pas voulu présenter comme œuvre d'histoire un roman de sa composition. Ces faux évangiles sont connus; nous savons quelles libertés ils ont prises vis-à-vis des Évangiles traditionnels; les transformations tendancieuses, les développements fantaisistes, y sont reconnaissables à des traits qui ne trompent pas[4]. Or, il n'est aujourd'hui aucun critique sérieux qui ose comparer notre document à ces écrits apocryphes. M. Jülicher parle à bon droit « du

[1] Voir ci-dessus, p. 244 sq.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXV.

[3] Bousset, *Offenb.*, p. 45, note 3 : « Je fais ici totalement abstraction d'une critique qui tient pour fictif le canevas historique de l'Évangile de Jean. Elle devrait résoudre cette énigme, qu'une tradition évangélique aussi sûrement indépendante ait pu prendre place à côté des Synoptiques, sans reposer sur l'autorité d'un témoin oculaire. »

[4] Cf. Lepin, *Évangiles apocryphes et Évangiles canoniques* (Collection *Science et Religion*), 1906, p. 22 sq., 66 sq.

contraste fortement marqué que nous constatons entre l'Évangile de Jean et la multitude des romans évangéliques qui apparurent peu après, mais n'eurent qu'un éclat éphémère »[1].

M. Loisy lui-même, dont les paroles, citées tout à l'heure, semblaient donner à entendre qu'il prenait le quatrième évangéliste pour un faussaire, n'en fait rien cependant. Ce critique est trop persuadé de l'élévation morale qui a dû caractériser notre auteur, « un des plus grands théologiens mystiques, disons le plus grand qui ait jamais existé dans l'Église chrétienne »[2], trop pénétré aussi par l'accent de sincérité et de vérité qui se retrouve à chaque page de son écrit, pour risquer une pareille supposition. Aussi est-il obligé de se rabattre sur une hypothèse mixte, dans laquelle l'évangéliste ne serait ni un historien reproduisant la réalité, ni un faussaire revêtant de couleurs historiques un roman créé de toutes pièces. Sans doute les traits de précision et de vie accuseraient qu'il a donné à ses compositions symboliques les dehors du fait vécu, mais il n'aurait pas eu l'intention de tromper, qui caractérise le faussaire; il aurait agi, pour ainsi dire, d'une façon inconsciente, qui sauvegarde pleinement sa loyauté.

Déjà M. J. Réville avait vu dans notre document l'œuvre d'un mystique, assez indifférent à la réalité de l'histoire, une sorte de vision, analogue à celles de l'Apocalypse, et dont le voyant, ou le prophète, aurait simplement voulu peindre ce qu'il contemplait idéalement dans son esprit. L'évangéliste invente-t-il ses épisodes ? « Une telle question, répond M. Réville, est le fait de l'esprit critique moderne, avec ses habitudes de précision et son tour positif. Pour un helléniste alexandrin elle ne se pose pas. Il raconte un

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 335.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 131, cf. p. 136.

épisode de ce genre, comme Jésus disait une parabole, non pour faire connaître un incident de l'histoire concrète, mais pour donner une expression plastique à une vérité de l'ordre spirituel... Le quatrième évangéliste n'est pas un historien, c'est un voyant[1]. » « Le quatrième Évangile, c'est l'Apocalypse spirituelle, la révélation du sens profond de l'Évangile par un idéaliste alexandrin[2]. »

Plus nettement encore, M. Loisy déclare que le réalisme des récits johanniques doit s'attribuer, beaucoup moins au travail réfléchi de la composition, qu'à une sorte d'inspiration et de vision intérieure. Pour lui, notre auteur est « un mystique profond et enthousiaste, c'est un voyant en qui a vécu l'Évangile qu'il expose, et qui se raconte lui-même beaucoup plus qu'il ne raconte le Christ de l'histoire »[3]. « L'espèce de vie très particulière qui apparaît dans les récits n'est pas due, dit-il, à un effort conscient pour imiter la nature, car ces tableaux n'ont rien d'apprêté, mais à l'intensité de la vision dont ils procèdent[4]. »

Ainsi, l'histoire de Cana est « tout autre chose qu'une composition artificielle, élaborée par la réflexion d'un penseur vulgaire ; c'est une sorte de vision géniale dont la tradition historique de l'Évangile a fourni les éléments ; la combinaison s'est faite comme d'elle-même dans l'esprit de l'évangéliste, pour qui l'allégorie était devenue la forme ordinaire de la réflexion, et qu'il faut se représenter également comme un prophète chrétien, contemplant la vérité dans le symbole et ne distinguant pas nettement l'un de l'autre, parce que les deux formaient devant son regard un seul tableau vivant et harmonieux »[5].

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 136.
[2] Id., *ibid.*, p. 335, cf. p. 334.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 129.
[4] Id., *ibid.*, p. 147.
[5] Id., *ibid.*, p. 284.

De même, « on a voulu expliquer » l'histoire de la Samaritaine « par un simple travail de réflexion et de combinaison allégorique sur les données des Synoptiques et des Actes »; mais « tous ces rapprochements... ne suffisent peut-être pas à expliquer l'origine du récit évangélique, si l'on n'admet que la combinaison de ces données s'est faite comme d'elle-même dans la pensée de l'auteur, qui voyait en esprit ce qu'il raconte en histoire »[1].

En ce qui concerne l'épisode de Lazare : « L'auteur, dit encore M. Loisy, n'a pas conçu à froid son allégorie ; il a vu réellement ce qu'il raconte ; mais il ne l'a pas vu autrefois comme compagnon de Jésus ; il le voit dans son esprit, comme contemplateur mystique de l'Évangile... On dirait que la construction allégorique a jailli spontanément par une puissante inspiration. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque l'auteur est un grand mystique, le premier et le plus grand des mystiques chrétiens. Ce n'est sans doute pas assez dire ; il faut ajouter qu'il était prophète. Le quatrième Évangile pourrait bien être une vision, comme l'Apocalypse johannique, et dans la même mesure... Il est permis d'aller plus loin encore et de se représenter l'auteur » de ces tableaux « comme à demi, sinon tout à fait inconscient de la distance qui sépare les faits imaginés par lui des faits racontés par ses devanciers. Du moins la profondeur du sentiment mystique, la vigueur intense des représentations imaginatives, et l'esprit théologique l'auront amené à une sorte d'indifférence pour l'exactitude et même pour la réalité historique, qui équivaut presque à une incapacité radicale de sentir, de chercher et d'exprimer cette réalité[2]. »

Si l'on considère enfin les récits de la résurrection : « Là comme partout une précision tout extérieure de

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 369.
[2] Id., *ibid.*, p. 659, 660.

la mise en scène n'exprime que la fermeté du parti pris dogmatique ; l'espèce de vie et de couleur qu'on y remarque tient à la puissance d'imagination de l'évangéliste et à l'énergie de sa conviction qui ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, le symbole de son objet, la théorie de l'histoire[1]. »

En résumé, le quatrième Évangile « n'est pas... l'œuvre d'un faussaire »[2]; mais, d'autre part, son auteur n'est qu'un « témoin spirituel », qui « se voit lui-même dans le disciple » idéal qu'il a représenté auprès de Jésus[3].

« A cette hauteur de contemplation mystique, il ne discerne pas ce que le Christ historique a dit et fait, de ce que lui-même fait dire et faire à son Christ ; il voit comme réels les discours qu'il lui prête et les signes où il incarne la doctrine des discours ; il les voit et il y assiste dans ce disciple idéal qui ne se distingue plus de lui-même; ... les distances de temps et de lieu n'existent plus ; l'interprète des hautes vérités spirituelles devient le témoin de leurs symboles ; il assistait au dernier repas du Christ, à son interrogatoire chez Caïphe, à son supplice et à sa mort ; il a tout vu, et il est sincère quand il le dit. Mais, ce témoignage si ferme en lui-même et par rapport à son objet propre, la théologie johannique, est nul pour l'historien qui cherche à s'instruire de la vie de Jésus ; car il ne vient pas d'un historien..., il vient d'un voyant et d'un prophète[4]. »

Cependant, cette manière d'apprécier l'état de conscience du quatrième évangéliste paraît ne s'accorder aucunement avec les faits bien constatés.

De quel droit, d'abord, comparer l'Évangile avec

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 85.
[2] Id., *ibid.*, p. 892.
[3] Id., *ibid.*, p. 891, 892.
[4] Id., *ibid.*, p. 891.

l'Apocalyse ? La différence entre les deux écrits, au point de vue du genre littéraire, est immense. L'un se réfère au passé et décrit l'histoire de Jésus, à la manière même des écrivains synoptiques ; l'autre se rapporte à l'avenir et se donne expressément comme vision anticipée de faits réservés aux derniers jours. Les épisodes de l'Évangile sont nettement localisés, les temps comme les lieux y sont marqués avec précision, les personnages y sont bien vivants, les incidents tout à fait pris sur le vif ; rien de pareil assurément dans les scènes apocalyptiques.

A prendre le quatrième Évangile en lui-même, il n'est pas moins impossible d'y voir simplement l'œuvre d'un prophète ou d'un visionnaire. Un écrivain inspiré, peignant ce qu'il contemple en esprit, aurait pu donner à ses tableaux de la couleur, du mouvement, de la vie : il n'y aurait sans doute pas mis, au degré que nous constatons dans notre ouvrage, de ces détails sans portée, de ces circonstances insignifiantes, qui donnent si invinciblement l'impression de la chose réelle. Il aurait pu fondre et combiner, sous l'influence de l'exaltation mystique, les renseignements empruntés à ses devanciers avec ses propres réflexions: partout on retrouverait l'écho de ses lectures, et la préoccupation de son idéal symbolique. Il n'aurait pas créé pour la vie du Sauveur un cadre nouveau, qu'on prétend sans rapport avec celui des premiers Évangiles, et dont on ne voit pas la signification en dehors de l'histoire. Il n'aurait pas établi entre le dernier témoignage de Jean-Baptiste et le début de l'histoire synoptique, entre la comparution devant Anne et celle devant Caïphe, de ces liaisons qui ne s'expliquent raisonnablement qu'au point de vue d'une information plus complète. Enfin, il n'aurait pas mêlé à ses récits des indications topographiques aussi variées, aussi précises, et reconnues en même temps aussi exactes.

Cette dernière observation surtout paraît bien prouver d'une manière péremptoire que les épisodes johanniques n'appartiennent pas à la catégorie des visions imaginaires, et que leur auteur ne peut être qualifié de témoin spirituel et de voyant.

Mais, si l'auteur du quatrième Évangile n'est pas un visionnaire, si les caractères de ses récits ne permettent pas de dire qu'il fût inconscient de la réalité de l'histoire, pas plus qu'il ne l'est de la réalité de la géographie, comme, d'autre part, il est impossible de prendre un tel Évangile pour l'œuvre d'un faussaire, ou même simplement pour une composition artificielle, élaborée en vue de quelque conception symbolique, la conclusion logique est qu'il faut voir, dans son réalisme si vivant, une garantie véritable d'information exacte et précise.

Ce qui paraît confirmer pleinement cette conclusion est la situation même de notre écrit vis-à-vis des Évangiles antérieurs, au point de vue de la durée du ministère de Jésus. Sans contenir, en effet, d'affirmation expresse, qui ait pu donner au quatrième évangéliste l'idée des trois années de vie publique et des multiples séjours à Jérusalem, les premiers Évangiles offrent cependant à l'observation attentive de l'exégète un certain nombre d'indications, qui vont à justifier la possibilité, et même à démontrer la vraisemblance, du cadre johannique.

Tout d'abord, s'il est vrai que la relation synoptique ne distingue pas, dans la vie de Jésus, à quelles époques respectives ont eu lieu les faits, et donne simplement l'impression d'un ministère prolongé, se terminant à une fête de la Pâque, il n'est pas moins vrai que la masse des faits détaillés, et qui sont pourtant, comme le montre l'inégalité même du contenu des trois écrits, un faible résidu de la réalité, d'autre part, la nécessité d'expliquer le résultat extraordinaire obtenu par

l'action du Sauveur, action que nous constatons avoir été voulue, par lui, lente et progressive[1], donnent encore plus fortement l'impression que tant de choses ne se sont pas passées en un an.

De fait, à examiner de près les récits synoptiques, on trouve divers indices d'une pluralité de saisons. Ainsi, dans les deux récits, des épis mûrs froissés[2], et du campement sur l'herbe verte lors de la multiplication des pains[3]. Ces deux épisodes se rapportent sûrement à une saison de printemps, voisine de la Pâque. Or, on ne peut douter que les deux incidents n'aient eu lieu bien avant le printemps qui signala la Pâque finale. D'autre part, tout paraît bien garantir qu'ils se sont également passés à longue distance l'un de l'autre : si bien qu'on peut y voir la preuve qu'au moins deux printemps, et par conséquent deux Pâques, ont marqué le ministère de Jésus, avant le printemps et la Pâque qui terminèrent sa vie[4].

Si l'on ajoute que notre évangéliste dit expressément, à propos de la multiplication des pains, que l'on était proche de la Pâque, sans qu'on puisse supposer qu'il a déduit cette indication des particularités du récit synoptique, avec lesquelles elle s'accorde néanmoins exactement, on peut voir dans cet ensemble de faits une preuve positive que notre écrivain est particulièrement renseigné sur la chronologie du Sauveur.

Cela conduit logiquement à penser qu'il n'est pas moins bien informé lorsqu'il place à Jérusalem un bon nombre de ses épisodes. Plusieurs faits concourent d'ailleurs à nous en assurer. D'un côté, avons-nous vu,

[1] Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e éd., 1906, p. 93.

[2] Marc, II, 23 = Matth., XII, 1 = Luc, VI, 1.

[3] Marc, VI, 39 = Matth., XIV, 19 = Luc, IX, 14 = Jean, VI, 10.

[4] Cf. Turner, art. *Chronology of the N. T.*, dans le *Dict. of the B.*, t. I, p. 405 sq. ; Mangenot, art. *Chronologie biblique*, dans le *Dict. de la B.*, t. I., col. 734 sq. ; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. I, 1903, p. 12 sq.

le quatrième évangéliste reconnaît manifestement la durée pleine du ministère galiléen, décrit par les Synoptiques, et n'accorde au ministère hiérosolymitain que quelques moments très courts, à l'occasion des fêtes. De l'autre, il est certains détails synoptiques qui paraissent supposer, de la part de Jésus, des relations suivies avec la capitale juive, antérieurement au voyage qui amena sa mort: tels, les disciples et amis que le Sauveur a dans Jérusalem et aux environs[1]; telle, sa parole de reproche à la ville ingrate, demeurée insensible à ses avances[2].

[1] Simon le lépreux : Marc, XIV, 3 = Matth., XXVI, 6 ; le maître de l'ânon : Marc, XI, 2-3 = Matth., XXI, 2-3 = Luc, XIX, 30-31 ; le propriétaire du cénacle : Marc, XIV, 13-15 = Matth., XXVI, 18 = Luc, XXII, 10-12 ; Joseph d'Arimathie : Marc, XV, 43 = Matth., XXVII, 57 = Luc, XXIII, 51 = Jean, XIX, 38 ; la famille de Béthanie : Luc, X, 38-42, rapproché de Jean, XI, 1-XII, 1.

[2] Matth., XXIII, 37 = Luc, XIII, 34 : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! » Au dire de M. Loisy, *op. cit.*, p. 63, cette parole aurait été empruntée par les évangélistes à un ancien ouvrage, aujourd'hui perdu. C'est une hypothèse gratuite. Quelle que soit d'ailleurs l'origine de la sentence, on ne peut douter qu'elle n'ait été proférée réellement par le Sauveur. Elle lui est, en effet, attribuée par saint Matthieu et saint Luc, et la teneur des documents montre que les deux évangélistes sont, en cet endroit, indépendants l'un de l'autre, donc que la sentence appartient à une tradition commune qui leur est antérieure. Le discours de Jésus, dans lequel elle se trouve engagée de part et d'autre, présente les meilleures garanties d'authenticité. D'un autre côté, on ne peut prétendre qu'il y soit question de résistance aux avances de Dieu, mais bien seulement aux avances personnelles du Sauveur. Enfin, tout le contexte établit qu'il s'agit de la ville même de Jérusalem, non de la Palestine en général. Dans saint Matthieu, Jésus invective les pharisiens hypocrites, à Jérusalem. Dans saint Luc, bien que le discours soit attribué au Christ en Galilée, les Juifs menacés sont les habitants de la ville sainte : il suffit pour s'en convaincre de considérer le verset précédent, XIII, 32 : « Il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem, » et de remarquer comment le même évangéliste associe les idées de mise à mort du Messie à

Ici encore il est intéressant de noter l'appréciation de Renan. Au jugement de ce critique, la comparaison du cadre de la vie du Sauveur « constitue pour notre Évangile un triomphe décisif ». « Selon les synoptiques, dit-il, Jésus, depuis le commencement de sa vie publique, ne fait qu'un voyage à Jérusalem. Le séjour de Jésus en cette ville dure peu de jours, après lesquels il est mis à mort. Cela souffre d'énormes difficultés. » « Le quatrième Évangile, qui admet plusieurs voyages et de longs séjours de Jésus dans la capitale, paraît bien plus dans le vrai[1]. »

Mais, si le cadre général du quatrième Évangile, plus précis et plus complet que celui de ses devanciers, doit être en même temps regardé comme très exact, on a toutes raisons d'attribuer également à une information spéciale les épisodes dont le cadre est rempli. Il est de fait que ni l'un ni l'autre des trois premiers Évangiles ne prétend être un exposé intégral de la vie du Sauveur. Selon toute apparence, l'ensemble même des récits synoptiques ne représente que des souvenirs fragmentaires, gardés d'un ministère incomparablement plus fécond, et les discours, un précis, exact mais nécessairement incomplet, de sa doctrine, et comme les traits les plus frappants, ou les plus utiles à la catéchèse primitive, retenus de ses enseignements[2].

Ces observations fondamentales, sur les qualités de naturel et de précision qui caractérisent la narration du quatrième Évangile, comme sur le rapport de son cadre général et de l'ensemble de ses épisodes avec ceux des Synoptiques, nous permettent de conclure avec assurance, sinon à l'historicité pleine et entière

Jérusalem et de châtiment de la capitale juive en particulier : IX, 51 ; XVIII, 31; XXI, 20 sq.; XXII, 28.

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 487.

[2] Cf. Schmiedel, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 1885.

de notre écrit, du moins à un certain fond traditionnel indépendant.

Dès lors, il faut penser, ou bien que les renseignements particuliers fournis sur la vie du Christ sont empruntés, directement ou indirectement, à un témoin oculaire autorisé, ou bien que l'auteur les tient de ses propres souvenirs. Si l'on a égard à l'attestation la plus sûre de l'histoire, comme à la prétention la plus certaine du livre lui-même, cette conclusion ne peut que se transformer en celle-ci : ou bien l'évangéliste d'Asie-Mineure dépend de la tradition laissée par le vieux disciple Jean d'Éphèse, apôtre et compagnon de Jésus, ou bien il n'est autre que cet apôtre Jean lui-même.

***

Chose significative, notre conclusion, touchant l'existence d'un fond de tradition historique dans l'Évangile de saint Jean, est aujourd'hui approuvée du plus grand nombre des critiques, même des plus indépendants et des plus opposés à l'authenticité intégrale de notre écrit.

Très remarquable était déjà, sur ce point, la position adoptée et défendue par Renan. Dans sa *Vie de Jésus* (1863), ce critique avait fait usage du quatrième Évangile, quoique « avec infiniment de réserves et de précautions »[1]. Les partisans de la théorie, inaugurée par Baur et Strauss, de la portée purement idéale de notre ouvrage, le lui reprochèrent. « Des objections venant d'hommes si compétents, écrit-il, me faisaient un devoir de soumettre mon opinion à un nouvel examen[2]. » Cet examen fut consigné dans un appendice à la 13e édition (1867), intitulé: *De l'usage qu'il convient de faire du quatrième Évangile en écrivant*

[1] Renan. *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. 478.
[2] Id., *ibid.*

la vie de Jésus[1]. Or, la conclusion de cette étude minutieuse, où le critique suit l'Évangile « paragraphe par paragraphe, comme s'il venait de sortir sans nom d'auteur d'un manuscrit nouvellement découvert », et en faisant « abstraction de toute idée préconçue »[2], se trouve nettement favorable à l'historicité substantielle des narrations du quatrième Évangile, et à un rapport réel de cet écrit avec l'apôtre Jean.

Tout d'abord, Renan condamne avec force le système d'interprétation idéaliste, préconisé par les critiques allemands du milieu du XIXe siècle, et repris de nos jours par MM. Réville et Loisy. « Un inventeur *a priori* d'une vie de Jésus, dit-il, ou bien n'aurait rien de commun avec les Synoptiques, ou bien les paraphraserait comme font les apocryphes. L'intention symbolique et dogmatique serait chez lui bien plus sensible[3]. Tout dans ses récits aurait un sens et une intention. Il n'y aurait pas de ces circonstances indifférentes, désintéressées en quelque sorte, qui abondent dans notre récit. Rien ne ressemble moins à la biographie d'un éon; ce n'est pas ainsi que l'Inde écrit ses vies de Krischna, raconte les incarnations de Vischnou. Un exemple de ce genre de composition, dans les premiers siècles de notre ère, c'est la *Pistè Sophia* attribuée à Valentin. Là, rien de réel, tout est vraiment symbolique et idéal. J'en dirai autant de « l'Évangile de Nicodème », composition artificielle, toute fondée sur des métaphores. De notre texte à de pareilles amplifications, il y a un abîme[4]. »

Et plus loin : « Notre Évangile est dogmatique,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 477-541.

[2] Id., *ibid.*, p. 478.

[3] Id., *ibid.*, p. 483 : « Je crois aux intentions de ce genre, quand elles sont indiquées et, si j'ose le dire, soulignées par l'auteur. Je n'y crois pas quand l'allusion mystique ne se révèle pas d'elle-même. L'exégète allégoriste ne parle jamais à demi-mot ; il étale son argument, y insiste avec complaisance. »

[4] Id., *ibid.*, p. 489.

je le reconnais, mais il n'est nullement allégorique. Les écrits vraiment allégoriques des premiers siècles, l'Apocalypse, le *Pasteur* d'Hermas, la *Pistè Sophia*, ont une bien autre allure. Au fond, tout ce symbolisme est le pendant du mythisme de Strauss : expédients de théologiens aux abois, se sauvant par l'allégorie, le mythe, le symbole[1]. » « Philon voit des allégories dans les anciens textes ; il ne crée pas des textes allégoriques. Un vieux livre sacré existe ; l'interprétation plane de ce texte embarrasse ou ne suffit pas ; on y cherche des sens cachés, mystérieux, voilà ce dont les exemples abondent. Mais qu'on écrive un récit historique étendu avec l'arrière-pensée d'y cacher des finesses symboliques qui n'ont pu être découvertes que dix-sept cents ans plus tard, voilà ce qui ne s'est guère vu. Ce sont les partisans de l'explication allégorique qui, dans ce cas, jouent le rôle des Alexandrins. Ce sont eux qui, embarrassés du quatrième Évangile, le traitent comme Philon traitait la Genèse[2]. »

Partout, à travers l'Évangile, Renan trouve, au contraire, un fond d'histoire. « Il semble, dit-il à propos de l'appel des premiers disciples[3], que le quatrième évangéliste connaissait mieux que les autres narrateurs de la vie de Jésus ce qui concerne la vocation des apôtres ; j'admets que c'est à l'école de Jean-Baptiste que Jésus s'attacha les premiers disciples dont le nom est resté célèbre ; je pense que les principaux apôtres avaient été disciples de Jean-Baptiste avant de l'être de Jésus, et j'explique par là l'importance que toute la première génération chrétienne accorde à Jean-Baptiste[4]. »

Plus fortement encore, Renan souligne le petit passage[5], où les frères de Jésus, incrédules à sa mission,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 508.
[2] Id., *ibid.*, p. 509.
[3] Jean, I, 35-51.
[4] Renan, *op. cit.*, p. 483.
[5] Jean, VII, 1-10.

l'invitent à se montrer au grand jour. Ces versets, dit-il, « sont un petit trésor historique. » « C'est ici que l'explication symbolique et dogmatique est complètement en défaut. Quelle intention dogmatique ou symbolique trouver en ce petit passage, qui est bien plutôt propre à faire naître l'objection qu'à servir les besoins de l'apologétique chrétienne ? Pourquoi un écrivain dont l'unique devise eût été : *Scribitur ad probandum*, eût-il imaginé ce détail bizarre? Non, non; ici l'on peut dire hautement : *Scribitur ad narrandum*. C'est là un souvenir original, de quelque part qu'il vienne, et quelle que soit la plume qui l'a écrit. Comment dire après cela que les personnages de notre Évangile sont des types, des caractères, et non des êtres historiques en chair et en os [1]? »

Le critique approuve, avec non moins de faveur, « le voyage de Pérée »[2] qui lui paraît « historique »[3], la fuite de Jésus à Éphraïn ou Éphron[4], « circonstance qui, » d'après lui, « n'a sûrement pas été inventée »[5], l'épisode des Hellènes[6], auquel il trouve « un cachet historique indubitable »[7], la comparution du Sauveur devant Anne, où il voit « la preuve la plus sensible que notre auteur a sur la Passion des documents bien plus originaux que les autres évangélistes »[8].

Enfin, à son avis, « dans le récit de l'annonce que Jésus fait de la trahison, la grande supériorité de notre texte se révèle encore... Les petites circonstances du récit, le pain trempé, le coup d'œil que le verset 29 nous fait jeter dans l'intérieur de la secte, ont aussi une grande justesse, et quand on voit l'auteur dire assez

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 499, 500.
[2] Jean, x, 40.
[3] Renan, *op. cit.*, p. 504.
[4] Jean, xi, 54.
[5] Renan, *op. cit.*, p. 514. Cf. ci-dessus, p. 419.
[6] Jean, xii, 20-22.
[7] Renan, *op. cit.*, p. 516.
[8] Id., *ibid.*, p. 522.

clairement : « J'étais là, » on est tenté de croire qu'il dit vrai. L'allégorie est essentiellement froide et raide. Les personnages y sont d'airain, et se meuvent tout d'une pièce. Il n'en est pas de même chez notre auteur. Ce qui frappe dans son récit, c'est la vie, c'est la réalité [1]. »

Les récits mêmes de miracles paraissent à Renan reposer sur un fond historique réel. A propos du premier miracle de Cana : « Le fond, dit-il, n'a rien qui sorte de la couleur générale de la tradition. » « La mention de la petite ville de Cana et du séjour qu'y fait la mère de Jésus n'est pas à négliger. Si le miracle de l'eau changée en vin avait été inventé par l'auteur du quatrième Évangile, comme le supposent les adversaires de la valeur historique dudit Évangile, pourquoi ce trait [2] ? » A propos de la guérison du fils de l'officier royal : le « rappel de la petite ville de Cana, dit-il, ne s'expliquerait pas dans une composition artificielle et uniquement dogmatique ». « L'auteur n'imagine pas ses miracles à plaisir ;... en les racontant, il suit une tradition [3]. » De même, en ce qui concerne la guérison du paralytique de Béthesda : « Il est plus probable qu'il prend le fond de son récit dans la tradition [4]. »

A plus forte raison y a-t-il un fond traditionnel dans les récits de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux, déjà racontés par les Synoptiques. « Il est clair, dit Renan au sujet de la multiplication des pains, que c'est là un de ces miracles que, du vivant de Jésus, on lui attribua. C'est un miracle auquel une circonstance réelle donna lieu [5]. » Avec la marche sur les eaux, « nous sommes encore...

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 519, 520.
[2] Id., *ibid.*, p. 486.
[3] Id., *ibid.*, p. 495.
[4] Id., *ibid.*
[5] Id., *ibid.*, p. 497.

dans la tradition et nullement dans la fantaisie individuelle. Le verset 23 fixe les lieux, établit un rapport entre ce miracle et celui de la multiplication des pains, et semble prouver que ces récits miraculeux doivent être mis dans la classe des miracles qui ont une base historique[1]. »

La résurrection de Lazare elle-même paraît provenir d'une tradition fondée sur un fait réel. Pour le récit des dernières semaines de Jésus, en effet, « notre texte brille d'une supériorité tout à fait incontestable[2]. » Il « contient des renseignements particuliers, infiniment supérieurs à ceux des synoptiques. Or, chose singulière ! le récit de la résurrection de Lazare est lié avec ces dernières pages par des liens tellement étroits que, si on le rejette comme imaginaire, tout l'édifice des dernières semaines de la vie de Jésus, si solide dans notre Évangile, croule du même coup »[3]. « Pour moi, j'admets la famille de Béthanie comme ayant réellement existé, » et, quant à la croyance « que Jésus avait rappelé à la vie le chef même de la famille », « je ne regarde pas comme impossible qu'un fait réel de la vie de Jésus y ait donné origine[4]. »

Enfin, il n'est pas jusqu'à l'occasion des discours qui ne paraisse, en quelque manière, historique à notre critique. Ainsi, pour ce qui concerne l'entretien avec Nicodème. « La circonstance à laquelle l'auteur rattache cet entretien est-elle historique ou est-elle de son invention ? » Renan répond : « J'incline... pour le premier parti ; car le fait est rappelé plus bas[5], et Nicodème est mentionné ailleurs[6]. Je suis porté à croire que Jésus eut en réalité des relations avec un

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 498.
[2] Id., *ibid.*, p. 504.
[3] Id., *ibid.*, p. 514.
[4] Id., *ibid.*, p. 507.
[5] Jean, XIX, 39.
[6] Jean, VII, 50 sq.

personnage considérable de ce nom[1]. » Le critique estime également que la mission chez les Samaritains, supposée par l'entrevue de Jésus avec la femme de Samarie, « probablement fut réelle[2]. »

Bien plus, tout en rejetant, dans leur ensemble, les discours du quatrième Évangile, comme « des pièces de théologie et de rhétorique », qui « ne nous apprennent rien de plus sur la doctrine de Jésus que les dialogues de Platon sur la pensée de Socrate »[3], Renan observe que, « même quand il fait parler Jésus, l'auteur du quatrième Évangile suit parfois une tradition[4]. » Pour ce qui est des discours après la Cène, il estime « probable... que, dans ces longues homélies prêtées à Jésus, il y a plus d'un trait qui a sa valeur historique »[5].

« Un fait capital sort de la discussion que nous venons d'établir, » conclut Renan : c'est que l'auteur du quatrième Évangile « avait sa tradition à lui, une tradition parallèle à celle des Synoptiques ». « Un écrit artificiel, une sorte d'Évangile *a priori* écrit au IIe siècle, n'aurait pas eu ce caractère. L'auteur eût calqué les Synoptiques, comme font les apocryphes, sauf à les amplifier selon son esprit propre. La position de l'écrivain johannique est celle d'un auteur qui n'ignore pas qu'on a déjà écrit sur le sujet qu'il traite, qui approuve bien des choses dans ce que l'on a dit, mais qui croit avoir des renseignements supérieurs, et les donne sans s'inquiéter des autres. Que l'on compare à cela ce que nous savons de l'Évangile de Marcion. Marcion se fit un Évangile dans des

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 491.
[2] Id., *ibid.*, p. 493.
[3] Id., *ibid.*, p. 520, 491.
[4] Id., *ibid.*, p. 517, à propos de Jean, XII, 25 : « L'aphorisme du verset 25 se retrouve dans les Synoptiques ; il est évidemment authentique. » Cependant « notre auteur ne le copie pas dans les synoptiques ».
[5] Id., *ibid.*, p. 521.

idées analogues à celles que l'on attribue à l'auteur du quatrième Évangile. Mais voyez la différence : Marcion s'en tint à une espèce de concordance ou d'extrait fait selon certaines vues. Une composition dans le genre de celle qu'on prête à l'auteur de notre Évangile, si cet auteur vécut au IIe siècle et écrivit dans les intentions qu'on suppose, est absolument sans exemple. Ce n'est ni la méthode éclectique et conciliatrice de Tatien et de Marcion, ni l'amplification et le pastiche des Évangiles apocryphes, ni la pleine rêverie arbitraire, sans rien d'historique, de la *Pistè Sophia*. Pour se débarrasser de certaines difficultés dogmatiques, on tombe dans des difficultés d'histoire littéraire tout à fait sans issue[1]. »

Malgré les critiques symbolistes, et après revision de son propre système, l'auteur de la *Vie de Jésus* n'hésitait donc pas à déclarer : « Je crois toujours que le quatrième Évangile a un lien réel avec l'apôtre Jean et qu'il fut écrit vers la fin du Ier siècle. » « Les discours sont presque entièrement fictifs ; mais les parties narratives renferment de précieuses traditions, remontant en partie à l'apôtre Jean[2]. »

Dix ans plus tard, dans *Les Évangiles* (1877), le critique écrivait, toujours dans le même sens : « Nous persistons à croire que Jean avait une manière à lui de raconter la vie de Jésus, manière très différente des récits originaires de Batanée, supérieure à quelques égards, et où en particulier les parties de la vie de Jésus qui s'étaient passées à Jérusalem offraient plus de développement[3]. »

Enfin, dans *L'Église chrétienne* (1879), Renan appréciait encore le quatrième Évangile en ces termes : « Écrit de nulle valeur, s'il s'agit de savoir comment Jésus parlait, mais supérieur aux Évangiles synopti-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 530-531.
[2] Id., *ibid.*, Préface à la 13e éd., p. XI.
[3] Id., *Les Évangiles*, p. 428.

ques, en ce qui touche l'ordre des faits.. » « Les séjours de Jésus à Jérusalem..., une foule de circonstances relatives à la Passion, à la résurrection et à la vie d'outre-tombe du Sauveur ; certaines particularités : par exemple, ce qui concerne Cana, l'apôtre Philippe, les frères de Jésus, la mention de Clopas comme membre de la famille de Jésus, sont autant de traits qui assurent à pseudo-Jean une supériorité historique sur Marc et sur pseudo-Matthieu. Un grand nombre de ces particularités pouvaient provenir des récits mêmes de l'apôtre Jean, dont on conservait le souvenir[1]. » « Ce qui paraît le plus probable, en ce délicat problème, c'est que, plusieurs années après la mort de l'apôtre Jean, quelqu'un prit la plume pour écrire, en son nom et en son honneur, un Évangile qui représentait ou était censé représenter sa tradition[2]. »

L'appréciation de l'historicité du quatrième Évangile par Weizsäcker est, dans l'ensemble, identique à celle de Renan. Tout en mettant en principe que cet Évangile ne peut être l'œuvre directe de l'apôtre Jean[3], Weizsäcker est néanmoins d'avis que l'écrit, œuvre de l'école johannique, est en dépendance réelle de l'enseignement du fils de Zébédée. « C'est, dit-il, une conclusion hors de doute, que l'auteur du livre et l'école dont il faisait partie pouvaient se réclamer de l'apôtre, comme membre et chef de leur Église. Dès lors, il est naturel de supposer que la doctrine s'était formée sous ses yeux, qu'il l'avait approuvée, ou du moins ne l'avait pas contredite lui-même[4]. »

D'ailleurs, « le caractère très particulier de l'ouvrage, au point de vue des idées et des tendances, ne s'explique que par sa dépendance vis-à-vis de l'enseignement de

[1] Renan, *L'Église chrétienne*, p. 58.
[2] Id., *ibid.*, p. 73, cf. p. 47.
[3] Voir ci-après, p. 478.
[4] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 518.

l'apôtre. L'exploitation de l'idée du Logos, en effet, et son application au Christ ne peuvent rendre compte ni de l'assurance avec laquelle l'histoire est décrite comme celle du Logos incarné, ni de la simplicité de la foi qui pénètre le livre et de son ton si personnel. Nous n'arrivons à résoudre pleinement le problème qu'en supposant la doctrine de l'Évangile basée sur une tradition apostolique authentique.

« S'il est inconcevable qu'un apôtre ait combiné l'idée du Logos avec sa croyance personnelle au Christ, il ne l'est pas moins que cela ait été réalisé par un écrivain postérieur sans l'influence puissante du témoignage de l'un des Douze. On trouve sans aucun doute, dans notre ouvrage, un certain nombre de données qui offrent un contenu historique, et où l'on aura toujours des raisons de supposer une tradition primitive et indépendante; mais rien ne nous oblige à rapporter le tout à un seul et même apôtre. Il en va autrement du caractère de dévouement personnel au Christ qui pénètre cet Évangile; la façon dont ce sentiment domine l'ouvrage entier n'est pas une conséquence de la doctrine du Logos, c'est l'expression de la chose vécue. La double description, du pouvoir victorieux de Jésus sur ses ennemis, et de l'attrait irrésistible par lequel il s'attachait ses partisans, ne peut être que le fait d'un disciple dont l'esprit avait été subjugué, et l'âme entière façonnée, par les expériences qu'il décrit[1]. »

C'est à cette hypothèse de Renan et de Weizsäcker que s'est rangé également M. Harnack. « Si l'on songe, dit-il, de quelle façon singulière et proéminente le fils de Zébédée est désigné dans l'Évangile comme le disciple que le Seigneur aimait, et quel rôle il joue dans la narration historique de cet écrit, on ne peut douter que l'auteur n'ait eu avec lui une relation

[1] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 537-538.

particulière et qu'il n'ait voulu l'exprimer dans son ouvrage. Que Jean, fils de Zébédée, se trouve de quelque manière derrière le quatrième Évangile, voilà ce qui ne peut être mis en contestation. Dès lors, notre Évangile serait à traiter comme un *Évangile de Jean* (*le presbytre*) *selon Jean* (*fils de Zébédée*)[1]. » Plus récemment, le même critique répétait que le quatrième Évangile « renferme une tradition véritable, encore que difficile à vérifier »[2].

Dans sa récente *Vie de Jésus*, M. Oscar Holtzmann relève, à son tour, un certain nombre de points où le quatrième Évangile lui paraît contenir une tradition de valeur. Ce sont les renseignements fournis sur les disciples de Jean-Baptiste[3]; c'est la déclaration faite par Jésus lors de l'expulsion des vendeurs du temple[4], et qui motive plus tard l'accusation portée contre lui, devant le sanhédrin, et les railleries des Juifs, au pied de la croix[5]; ce sont les données concernant la famille de Jésus et son lieu d'origine[6]; l'épisode où ses frères le pressent de se manifester en Judée[7]; la parabole du bon pasteur, inconnue des Synoptiques, et qui paraît cependant bien authentique[8]; la désignation de Béthanie comme village de Marie et de Marthe[9]; la déclaration de Thomas, disposé à mourir avec son Maître[10]; la date exacte de l'onction de Béthanie[11]; le renseignement sur le tribunal de

[1] Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677.
[2] Id., *Das Wesen des Christentums*, éd. du 45e au 50e mille, 1903, p. 13.
[3] Jean, I, 40 sq.
[4] Jean, II, 19.
[5] Marc, XIV, 58 ; XV, 30.
[6] Jean, VI, 42 ; VII, 42.
[7] VII, 1-10.
[8] X, 1-5.
[9] XI, 1.
[10] XI, 16.
[11] XII, 1.

Pilate[1], et sur le crurifragium épargné à Jésus[2]; enfin la date même de la mort du Sauveur[3].

Les critiques qui identifient le disciple bien-aimé au presbytre Jean, censé disciple hiérosolymitain, apprécient dans le même sens la valeur historique de notre Évangile. Pour eux, il est fondé sur la tradition authentique de ce disciple privilégié. « Seule, dit M. Bousset, une critique systématique et négative à l'excès peut méconnaître que l'Évangile de Jean contient une narration indépendante, parallèle à celle des Synoptiques, et en beaucoup de points supérieure, dès que le récit porte sur le terrain de Jérusalem[4]. »

« Tout se comprend bien, si nous supposons, derrière la tradition historique de cet Évangile, un témoin oculaire hiérosolymitain, qui connut Jésus à l'occasion de ses voyages à la ville sainte. » C'est le disciple que le Seigneur aimait. « Il était du nombre des partisans qu'avait le Maître dans la capitale juive et représente ainsi la tradition hiérosolymitaine[5]. »

Mais, sans doute, l'écrit dépend-il simplement de ce disciple, témoin du Sauveur, au lieu d'être son œuvre personnelle et immédiate. « Comment, en effet, dit M. Bousset, deux ouvrages aussi différents que l'Évangile et l'Apocalypse peuvent-ils tenir leur autorité d'un seul et même personnage ? Cela est plus aisé à expliquer, si nous pouvons écarter un peu l'un et l'autre écrits de la personne de Jean[6]. »

Nous avons vu[7] comment M. von Soden reconnaît, de son côté, l'information particulière du quatrième

[1] Jean, XIX, 13.
[2] Jean, XIX, 31-35.
[3] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 34, 35, note 1 ; 313, note 1. Cf. *Joh. Evang.*, p. 48, 138, etc.
[4] Bousset, *Offenb.*, p. 45.
[5] Id., *ibid.*, p. 46, 47.
[6] Id., *ibid.*, p. 49.
[7] Ci-dessus, p. 434.

évangéliste en ce qui concerne la topographie de Jérusalem. Ce critique ajoute : « L'auteur est également en possession de renseignements qui manquent aux Synoptiques, touchant divers détails de la vie de Jésus : ainsi, son séjour à Cana, à Sychar, à Éphraïm; l'activité du Baptiste, d'abord à Béthanie au delà du Jourdain, puis à Ænon près de Salim. Il désigne Bethsaïda comme patrie de Pierre et de Philippe[1]. Il sait que le père du traître s'appelait Simon[2], que plusieurs des disciples du Seigneur avaient d'abord suivi le Baptiste[3], que Béthanie était la demeure de Marie et de Marthe. Il nous décrit l'attitude des frères du Seigneur, nous informe[4] que le pharisien Nicodème adhérait à Jésus en secret[5]. »

« Si l'Évangile repose sur l'autorité de Jean, le fameux Ancien d'Éphèse, et si celui-ci était originaire de Jérusalem et disciple personnel de Jésus,... de ce Jean doivent venir tous les renseignements ainsi recueillis, touchant les lieux, les personnes et les menus incidents de la vie du Sauveur[6]. »

Mais que penser de la représentation johannique du Christ ? « Quelle part, dans cette représentation, revient à « l'Ancien », dont les souvenirs peuvent bien avoir été influencés, sur ses derniers jours, par le progrès de sa vie spirituelle et le contact des idées philosophiques d'Alexandrie, quelle part au disciple, rédacteur de l'Évangile, que l'on peut supposer avoir développé les conceptions de son maître ? C'est, pense M. von Soden, une question qui ne pourra jamais être résolue d'une façon décisive[7]. »

[1] Jean, I, 44 ; XII, 21.
[2] Jean, VI, 71.
[3] Jean, I, 19 sq.
[4] Jean, III, 1 sq. ; VII, 50 ; XIX. 39.
[5] Von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 211.
[6] Id., *ibid.*, p. 220.
[7] Id., *ibid.*

Une autre classe de critiques va jusqu'à supposer le quatrième Évangile composé à l'aide de mémoires, ou écrits fragmentaires, rédigés authentiquement par le fils de Zébédée.

M. Wendt émettait en 1886[1], et a soutenu plus complètement encore en 1900[2], l'hypothèse d'un document primitif, œuvre de l'apôtre saint Jean, qui aurait été utilisé par un de ses disciples, rédacteur définitif de l'Evangile actuel. A son avis, le document johannique se composait principalement de discours et entretiens de Jésus, rattachés à ses voyages à Jérusalem. Il ressemblait substantiellement aux *Logia* de saint Matthieu, que l'on dit être la source commune du premier et du troisième Évangile. Comme dans ce dernier recueil, les discours du Seigneur étaient introduits par de brèves notices qui en rappelaient l'occasion. Ainsi était décrite l'expulsion des vendeurs qui donna lieu à la déclaration de Jésus sur le temple ; de même, la visite nocturne de Nicodème ; l'entrevue avec la Samaritaine au puits de Jacob ; l'œuvre de guérison accomplie par le Sauveur à la piscine de Béthesda ; sa rencontre avec un aveugle de naissance ; sa venue à Béthanie après la mort de Lazare ; la démarche des Grecs ; le lavement des pieds au dernier repas.

D'après M. Wendt, ces notices historiques fournissent un supplément de valeur à la narration synoptique. Quant aux discours, qui constituaient la partie principale du document, ils représentent également, dans leur substance, une tradition authentique, des souvenirs réels, remontant au Christ de l'histoire. Le quatrième Évangile mérite donc d'être appelé « Évangile selon Jean », au même titre que le premier, « Évangile selon Matthieu. » Il garde dès lors « une valeur historique éminente. Il est réellement une

[1] Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1886, t. I, p. 215-342 ; 2e éd., 1901.
[2] Id., *Das Johannesevangelium*, 1900.

source pour l'histoire, bien que demandant à être employé avec discernement ».

Des hypothèses analogues ont été proposées par MM. Briggs et Soltau. D'après M. Briggs, « l'Évangile johannique est une sorte de compilation, où se trouvent combinés un Évangile primitif de Jean, composé en hébreu, et l'hymne au Logos, qui forme le prologue[1]. »

Au jugement de M. Soltau, peut-être a-t-il été définitivement rédigé par le presbytre d'Asie-Mineure, nommé Jean ; mais cet évangéliste a utilisé un document antérieur, qui était un recueil de *Logia*, discours ou entretiens de Jésus, munis de courtes introductions historiques. Ce recueil était de valeur inégale. Certaines parties venaient seulement des presbytres asiates, auditeurs de Jean l'apôtre ; d'autres remontaient personnellement au fils de Zébédée. Parmi les « discours qui portent en eux-mêmes le cachet de l'authenticité », on peut citer : « les déclarations de Jésus sur la charité[2], sur le bon pasteur[3], les allégories de la vigne[4] et du pain de vie[5] ; également, les traits fondamentaux des entretiens avec Nicodème et la Samaritaine, ou encore le mot adressé à Pierre, au chapitre XIII, 36[6]. »

D'autre part, « les nombreuses références aux localités et aux mœurs palestiniennes montrent un narrateur qui a vécu lui aussi en Palestine au temps de Jésus. » Enfin, « tous les récits propres qui se rapportent à la Passion témoignent d'une origine johannique : aussi bien la dernière parole de Jésus à sa mère et à Jean, que la relation du coup de lance, et la parti-

[1] Briggs, *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 1900, p. 327. Cf. *New Light on the Life of Jesus*, 1904, p. 140-158.

[2] Jean, XIII, 33-35.

[3] Jean, X, 12.

[4] Jean, XV, 2-5.

[5] Jean, VI, 35.

[6] Soltau, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, dans la *Zeit. neut. Wiss.*, 1901, p. 147.

culière considération attachée au disciple qui devança Pierre, c'est-à-dire à Jean lui-même[1]. »

Chose significative, des critiques aussi symbolistes que MM. Abbott et Jülicher reconnaissent cependant à notre Évangile un certain fond traditionnel et une dépendance véritable vis-à-vis de saint Jean.

Après avoir noté que l'ouvrage se présente comme œuvre du fils de Zébédée, M. Abbott ajoute : « La croyance que l'apôtre se trouve à l'origine de l'Évangile est néanmoins compatible avec la persuasion qu'il ne l'a pas composé ni écrit dans sa forme présente. L'enseignement du vieil apôtre a pu être recueilli par un disciple ou interprète, qui l'aura publié définitivement, comme Marc est dit l'avoir fait pour la prédication de Pierre. »

Durant les dernières années de Jean, en effet, « son Évangile dut être prêché autour de lui, et en son nom, par un ou plusieurs de ses presbytres; mettons: de l'an 98 à l'an 110 ou 115. Or on comprend aisément que, sous l'influence de circonstances nouvelles — attaques des philosophes, au dehors, conflits avec le docétisme naissant, au dedans — un interprète ait entrepris de modeler l'Évangile oral de Jean en sa forme actuelle, d'abord sans appendice, puis, quand l'auteur responsable fut mort (par exemple vers 108), avec le chapitre additionnel qui fait allusion à son trépas[2]. »

A son tour, M. Jülicher se prononce pour un certain rapport entre le quatrième Évangile et la tradition de l'apôtre auquel il est attribué. Tout en étant d'avis que l'ouvrage, dans son ensemble, représente la pensée d'un chrétien inconnu, qui a voulu reproduire la vie et la doctrine du Christ, telles qu'elles étaient conçues dar l'Église de son temps et par lui-même, le critique

[1] Soltau, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, dans la *Zeitneut. Wiss.*, 1901, p. 148.

[2] Abbott, art. *Gospels*, col. 1794, 1795.

se pose cette question : « Où donc cet écrivain, qui ne pouvait se sentir autorisé, par des souvenirs personnels, à contredire les évangélistes antérieurs, a-t-il puisé l'audace d'entreprendre cette tâche hardie, et qu'est-ce qui l'a pressé intérieurement de prendre la plume à cet effet[1] ? » « C'est, répond M. Jülicher, qu'il croyait tenir son information d'un témoin oculaire, et qui par ses relations avec Jésus était le plus hautement qualifié pour raconter son histoire. Cet homme, auquel il devait, ainsi que toute l'Église asiate de son temps, sa connaissance de l'Agneau de Dieu, de sa nature divine et du caractère absolu de sa rédemption, était le disciple Jean[2]. »

« Jean était mort, bien qu'on eût cru qu'il vivrait jusqu'au retour du Seigneur ; mais son témoignage, son Évangile, lui survivait dans ses Églises. A coup sûr, ce serait bien entrer dans son esprit que de mettre par écrit sa tradition, alors que le besoin d'un témoignage pleinement convaincant se faisait si vivement sentir... Dans quelle mesure l'écrivain travaillait-il sur une tradition d'école, nous ne pouvons même essayer de le préciser ; mais ce qui dut lui donner l'assurance intérieure, nécessaire à son entreprise, c'était la persuasion de reproduire le portrait du Christ exactement tel qu'il l'avait reçu de Jean[3]. » « Le Christ Dieu, le Christ, la Vérité, la Voie et la Vie, le pain vivant, etc., ne représentent pas des créations propres à l'évangéliste, mais bien des idées qu'il a trouvées déjà existantes et qui provenaient de la pensée de Jean ; lui-même n'a fait qu'élever avec un art infini sa construction personnelle sur le fondement johannique[4]. »

Il n'est pas jusqu'à M. Heinrich Holtzmann qui

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 335.
[2] Id., *ibid.*, p. 338.
[3] Id., *ibid.*
[4] Id., *ibid.*, p. 339.

ne trouve dans notre Évangile un certain fond de tradition historique, sans oser pourtant le faire remonter expressément à saint Jean. « Tout ce qui est rapporté, dit-il, ne se ramène pas, à beaucoup près, à une quantité purement idéale. Dès lors se pose la question de la place à accorder aux souvenirs de témoins, servant de garants à l'auteur, que ce soient, avec ses disciples, l'apôtre énigmatique, sous l'égide duquel l'œuvre prétend se placer, ou bien d'autres personnages que l'écrivain avait rencontrés en Palestine. L'évangéliste signale lui-même un cas de ce genre, au chapitre XIX, 35. Si l' « autre disciple », dont il est question au chapitre XVIII, 15, 16, était personnellement connu chez le grand-prêtre[1], il pouvait également connaître le nom du serviteur de ce grand prêtre[2] et le rôle joué par son parent[3]. D'autres notices encore, telles que celles de XI, 49, 50, 54 (sur les déclarations de Caïphe après la résurrection de Lazare et la fuite de Jésus à Éphraïn), ou celle de XIX, 21, 22 (sur le texte de l'inscription fixée à la croix et maintenue par Pilate malgré les Juifs), peuvent être regardées comme des exemples frappants de ces sortes d'anecdotes qui circulaient dans la grande Église post-apostolique[4]. »

« Des traits de ce genre, assure M. Holtzmann, se trouvent certainement en maints endroits, bien qu'il soit difficile, comme le remarque Weizsäcker[5], de les démêler des libres développements qui les entourent. Ainsi l'on peut croire que des espérances mes-

[1] En note : « γνωστὸς pourrait signifier au besoin : *parent*. Cf. Luc., II, 44. »

[2] Jean, XVIII, 10.

[3] Jean, XVIII, 26. C'est sous l'influence de la théorie de Delff, et d'une façon très exagérée, que le critique ajoute : « Ces traits conviennent aussi peu que possible au personnage galiléen du fils de Zébédée, de même que la résidence à Jérusalem, supposée dans XIX, 27. »

[4] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 23.

[5] Cité ci-dessus, p. 465.

sianiques ont grandi autour du Baptiste, qu'un notable est venu de nuit trouver Jésus, que le coup de lance et la constatation de l'état du tombeau répondent à des souvenirs historiques[1]. » Dans cette dernière scène, en particulier, le disciple qui accompagne Pierre « apparaît de quelque façon comme le garant du récit, car lui seul a pu avoir conscience de l'impression par lui éprouvée à la vue du tombeau vide, à savoir qu'il crut alors à la résurrection »[2]. Enfin, « dans le corps même des discours, on distingue, avec autant d'assurance que possible, des traits qui ont le son des synoptiques et constituent un souvenir historique bien exact[3]. »

A constater donc la position prise par les savants les plus en vue aujourd'hui, il apparaît bien que M. J. Réville et M. Loisy sont des isolés, lorsqu'ils prétendent refuser au quatrième Évangile tout rapport avec une tradition indépendante, avec celle de saint Jean en particulier.

Cette opinion si générale des critiques, même opposés à l'authenticité pleine de l'ouvrage, confirme singulièrement la conclusion obtenue par nos observations antérieures. L'Évangile johannique repose sur une tradition historique distincte, et tout le témoignage, interne et externe, garantit que cette tradition n'est autre que celle du disciple palestinien Jean d'Éphèse, c'est-à-dire l'apôtre Jean, fils de Zébédée.

3. *L'auteur est saint Jean lui-même.*

S'il fallait s'en tenir à cette première appréciation, notre Évangile serait, par rapport à l'histoire de Jésus, à peu près dans la position que l'on attribue

[1] H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 23-24.
[2] Id., *ibid.*, p. 221.
[3] Id., *ibid.*, p. 24.

aux Évangiles synoptiques. Comme eux, il serait fondé sur le témoignage d'un disciple direct du Sauveur. Le premier Évangile est rapporté à la tradition de saint Matthieu, le second à celle de saint Pierre : ainsi serait-il lui-même selon la tradition de saint Jean.

L'Évangile selon Jean ne serait donc pas simplement à considérer comme une œuvre théologique de la fin du Ier siècle, ou du début du IIe, reflétant la foi de l'Église, à cette époque, touchant le Christ et son œuvre : il aurait encore une valeur réelle, comme renseignement autorisé sur la vie de Jésus et représentation fidèle de sa personnalité historique.

Mais, est-ce à cette authenticité partielle et restreinte qu'il faut nous arrêter ? Il ne semble pas.

Les raisons qui empêchent les critiques d'aller plus loin sont bien incertaines et bien subjectives, à en juger par les divergences considérables de leurs hypothèses.

Tout d'abord, il est impossible de discerner dans notre Évangile un recueil fondamental de *Logia*, ou tout autre document primitif, qui seul serait d'origine johannique. Le contenu du livre, en effet, forme un tout parfaitement homogène, où se reconnaissent d'un bout à l'autre le même esprit et la même forme littéraire.

Les conjectures proposées par M. Wendt et les autres partisans de son système, n'ont pas d'autre fondement que le manque de liaison constaté entre certains épisodes, ou le défaut de suite bien méthodique en tel ou tel récit. Or ces particularités de notre document peuvent s'expliquer aussi bien par la disposition d'esprit ou le tempérament littéraire, propres à son auteur.

« L'Évangile johannique, dit M. Loisy, est une œuvre parfaitement une, dont toutes les parties se correspondent et se complètent, sans que rien trahisse

la compilation ou même la combinaison d'enseignements divers[1]. » M. Jülicher rejette pareillement ces hypothèses, « comme ne tenant pas compte de l'unité de fond et de forme qui s'étend à toutes les parties de l'ouvrage. » « Trop souvent, dit-il, les critiques prennent, pour guide de leurs appréciations, leur propre logique, leur souci personnel des détails, leur désir d'une suite de narration bien correcte, en un mot ils veulent que l'auteur ait écrit l'Évangile tel qu'ils l'auraient écrit eux-mêmes[2]. » A son tour, M. Schmiedel déclare qu'aucun des systèmes proposés, pour une distinction de sources en notre document, « n'est capable de fournir une solution satisfaisante du problème johannique. » « En fin de compte, dit-il, il faut revenir au jugement porté par Strauss : le quatrième Évangile est comme la robe sans couture, non à partager, mais à prendre tel quel[3]. »

La même homogénéité du livre, qui empêche d'y distinguer un document primitif utilisé par le rédacteur final, n'empêche pas moins qu'on y discerne, d'une façon quelconque, la part de ce rédacteur et celle de la tradition, censée utilisée par lui. Puisque la même main s'est étendue à tous ces morceaux, puisque tout a passé par le même esprit, et en porte l'empreinte au point de vue des idées et du style, il s'ensuit que, de ce côté, on n'a pas le moindre point d'appui pour un départ à faire entre des données primitives et des additions postérieures.

Les critiques qui veulent s'y employer n'ont qu'une seule ressource : c'est de se représenter *a priori*, d'après leur interprétation générale de l'histoire, pour

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 55, cf. p. 141.

[2] Jülicher, *Einl.*, p. 313.

[3] Schmiedel, art. *John*, col. 2556. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 161, note 1 ; p. 234, note 1 : « nous nous refusons absolument à suivre ces critiques en plein arbitraire ; » Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 399 sq. ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 22.

juger ensuite à cette mesure le contenu de notre Évangile, ce qu'un apôtre, tel que le fils de Zébédée, a pu concevoir de la personne du Christ et relater de ses discours et de ses œuvres. Mais on comprend combien un tel procédé prête facilement à l'arbitraire.

Il faut bien qu'il n'y ait pas trop d'invraisemblance dans les récits johanniques, pour que des critiques comme Renan, et MM. Harnack, Bousset, von Soden, aient pu y découvrir une tradition autorisée ; ni dans les discours, pour que leur substance soit déclarée authentique par des savants tels que MM. Wendt et Soltau.

En ce qui regarde les discours, dont on objecte particulièrement la nouveauté, il est très hasardeux de déclarer tels et tels enseignements étrangers à la doctrine du Christ, comme il est difficile de préciser dans quelle mesure l'évangéliste ne peut pas avoir imprimé aux paroles authentiques du Maître le cachet de son esprit propre et de son génie littéraire [1]. C'est une question qui demande à être examinée à part, dans le détail. Mais, dès à présent, le caractère d'indissolubilité reconnu aux diverses parties du livre, par MM. Réville et Loisy, comme par MM. Schmiedel et Jülicher, d'autre part, la réalité, généralement admise par les critiques, d'une information particulière de l'écrivain en ce qui touche aux faits de la vie de Jésus, paraissent garantir de quelque manière sa

[1] Un certain nombre de critiques, partisans de l'authenticité johannique, admettent que les discours prêtés par saint Jean au Sauveur reflètent plus ou moins la tournure spéciale de son esprit et même ses conceptions personnelles. Ainsi Beyschlag, *Leben Jesu*, 1885 ; *Neutest. Theologie*, 1891, 1896 ; B. Weiss, *Einl.*, p. 592 sq. ; *Joh. Evang.*, p. 18 sq. ; *Das Leben Jesu*, 4e éd., 1902, t. I, p. 107 sq. ; Resch, *Parall. zu Joh.* ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 28 sq. ; p. 426 sq. ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 165 sq. Cf. Calmes, *S. Jean*, p. 68 sq. ; Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, p. 125 sq. ; *Revue bibl.*, 1903, p. 513 ; Lagrange, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 18.

non moins bonne information en ce qui concerne les discours.

Malgré sa portée tendancieuse dans le sens du symbolisme intégral, nous pouvons faire nôtre cette observation très juste de M. Loisy, au sujet du système de Renan : « Bien chétive est la critique qui conteste toute base traditionnelle aux discours et qui en retient une pour le cadre historique et les récits. Faits et discours se tiennent dans l'œuvre johannique ; la doctrine entre dans les récits, et les récits font partie de la doctrine ; l'histoire n'est pas construite à côté de l'enseignement, ni l'enseignement conçu à côté de l'histoire; les deux se pénètrent et sont inséparables [1]. »

Contre la composition directe de notre Évangile par l'apôtre Jean, on objecte le fait que le Christ s'y trouve identifié avec le Verbe de Dieu. « Comment, dit Weizsäcker, l'apôtre bien-aimé, qui a reposé à table près de Jésus, a-t-il pu en venir à se représenter sa vie antérieure comme passée en compagnie du Logos incarné? Il est impossible de concevoir une action de la foi, combinée avec les influences de la philosophie, capable d'oblitérer de la sorte les souvenirs de la vie réelle, et d'y superposer le portrait si étonnant d'un Être divin. On peut comprendre que Paul, qui n'avait pas connu Jésus, qui n'avait pas été en contact avec son humanité, ait pu opposer à la tradition des témoins oculaires l'idée de l'homme céleste, et substituer, au Jésus manifesté sur la terre, le Christ Esprit dans le ciel. Pour un apôtre immédiat, cela est inconcevable. La question est tranchée par le fait même, et d'une manière décisive [2]. »

M. J. Réville argumente d'une autre façon. « Le premier devoir d'un témoin de la vie du Christ, pense-t-il, c'est de nous dire ce que Jésus lui-même déclarait

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 45.
[2] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 517.

être, à quel titre il réclamait la foi et la consécration de ses disciples. S'il nous apporte au contraire, une interprétation philosophique de la personne du Christ et, qui plus est, une interprétation tirée d'une philosophie étrangère à l'enseignement du Christ et sans aucun point d'attache dans la prédication de Jésus, il ne fait plus œuvre d'historien, mais de théologien, et il compromet gravement l'autorité de son témoignage. Ce sont là des vérités élémentaires, mais il faut bien les rappeler pour ceux qui s'obstinent à fermer les yeux à l'évidence[1]. »

M. Loisy se contente de dire plus discrètement : « Le besoin de définir théologiquement le Christ s'explique moins facilement chez un apôtre que chez un homme de la seconde ou de la troisième génération chrétienne[2]. »

Or, tout d'abord, il est certain que le nom du Logos n'intervient que dans le prologue, œuvre personnelle de l'évangéliste, et nulle part dans les discours que celui-ci prête au Christ. D'autre part, il est fort risqué de prétendre reconnaître, dans ces discours du Christ johannique, même une secrète influence de la conception du Logos présentée au début. Nous avons vu sur ce point les déclarations formelles de M. Harnack[3].

Au jugement de M. Wernle, « la théorie, mise en avant par les Alexandrins et encore répandue aujourd'hui, d'après laquelle l'Évangile johannique serait un ouvrage philosophique, est radicalement fausse. L'idée maîtresse de Jean, la descente du Fils de Dieu pour la révélation des secrets du Père, est même sans rapport avec la philosophie... Sans doute, cet Évangile porte un caractère fortement didactique ; mais, ce qu'il enseigne, ce sont des vérités de l'apologétique tradi-

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 108. Cf. von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 221, 222.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 53.

[3] Ci-dessus, p. 405.

tionnelle : la dignité de Jésus, sa mission, la récompense du croyant, le châtiment du pécheur ; ce ne sont pas des vérités de la philosophie générale. De même, les miracles johanniques ne sont nulle part proposés comme pures allégories, leur réalité est même présentée comme la preuve péremptoire de l'apparition de Dieu sur la terre[1]. »

Que l'auteur ait prétendu, au début de son Évangile, dans un prologue qui en est visiblement la simple préface, définir théologiquement le Christ, du point de vue de la doctrine de l'Ancien Testament, avec laquelle la philosophie alexandrine est étroitement apparentée, cela ne permet en aucune façon d'en inférer que son Évangile perd par là-même toute valeur comme histoire, pour garder seulement celle d'une thèse de théologie. L'argumentation de M. Réville sur ce point est pour le moins étrange. Est-ce que les Synoptiques n'écrivent pas avec la préoccupation de montrer que Jésus a réalisé les prophéties anciennes, qu'il est le Messie, le Fils de Dieu ? Renonçons-nous pour cela à chercher de l'histoire en leurs récits ? Renan avait raison de dire, sur le sujet même qui nous occupe : « Un ouvrage rempli d'intentions théologiques peut renfermer de précieux renseignements historiques[2]. »

Il est de fait que la représentation du Christ comme Verbe incarné n'a aucunement conduit l'évangéliste à dissimuler ni à amoindrir l'humanité du Sauveur. C'est M. J. Réville lui-même qui fait les aveux suivants : « Par une étrange ironie de l'histoire, le quatrième Évangile et la première Épître de Jean, qui sont aujourd'hui généralement considérés par les chrétiens orthodoxes comme les plus solides garants de la divinité du Christ, ont été écrits à l'origine pour défendre tout au contraire la réelle humanité de

[1] Wernle, *Anf. Relig.*, p. 384, 385.
[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 479.

Jésus[1]. » « Le quatrième Évangile est nettement antidocète ; Jésus y vit d'une vie réellement humaine[2]. »

Quant à l'identification du Christ avec le Verbe de Dieu, on ne peut la trouver inconcevable chez un de ses apôtres, que si l'on s'en tient *a priori* au caractère purement humain du Sauveur. Mais le Christ synoptique lui-même, en qui on ne peut refuser de voir le Christ de l'histoire, apparaît, dans son humanité, comme un être transcendant et divin[3].

Tout pareil est le Christ de saint Paul. Il est absolument invraisemblable que cet apôtre, en présentant si fermement Jésus comme le Fils de Dieu préexistant au ciel avant sa venue sur la terre, ait été en désaccord avec la croyance des propres disciples du Sauveur[4]. Or, remarque très bien Renan, « la doctrine de l'Épître aux Colossiens a de grandes analogies avec celle du quatrième Évangile, Jésus étant présenté dans ladite épître comme l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, par lequel tout a été créé, qui était avant toute chose et par lequel tout subsiste, dans lequel la plénitude de la Divinité habite corporellement. N'est-ce pas là le Verbe de Philon[5] ? »

M. J. Réville écrit lui-même : « Déjà l'apôtre Paul a semé à travers l'Asie-Mineure et la Grèce la croyance à l'homme céleste ayant vécu sur la terre en la personne humaine de Jésus. Y a-t-il si loin de cette doctrine... à la doctrine de l'incarnation de l'homme idéal ou du Logos philonien[6] ? » Et M. Loisy : « L'équation était facile à établir entre le Christ synoptique, l'homme céleste de Paul, et le Verbe homme et image de Dieu[7]. »

[1] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 54, note 1.
[2] Id., *ibid.*, p. 151, note 1 ; cf. p. 329.
[3] Cf. *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e éd., p. 267-338.
[4] Cf. *ibid.*, p. 355-360.
[5] Renan, *Vie de Jésus*, p. 480.
[6] J. Réville, *op. cit.*, p. 106.
[7] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 121. Cf. ci-dessus, p. 406.

Dans ces conditions, rien n'empêche que le Christ historique, éternellement préexistant comme Être divin et fait homme ici-bas, ait été représenté par un de ses apôtres sous la forme du Verbe, familière à la philosophie alexandrine, mais également connue dans la tradition de l'Ancien Testament, et d'ailleurs adaptée à la théorie, ou plutôt au fait historique, de l'Incarnation[1].

Aussi bien Weizsäcker, qui trouve « inconcevable qu'un apôtre primitif ait entrepris de combiner la doctrine du Logos avec sa foi personnelle au Christ », avoue que la chose n'est pas moins inconcevable de la part d'un écrivain postérieur, tout à fait étranger au témoignage apostolique[2].

N'avons-nous pas trouvé encore sous la plume de M. Jülicher ces déclarations remarquables, que l'évangéliste a été stimulé à son entreprise par la « conviction de tracer le portrait du Christ tel qu'il l'avait reçu de Jean », que Jean avait laissé à l'Église d'Asie-Mineure « l'idée du Christ Agneau de Dieu », « du Christ divin, » « du Christ Voie, Vérité et Vie[3] ? »

Pourquoi l'apôtre n'aurait-il pas enseigné l'idée même du Christ Verbe incarné ? Renan, bien que se plaçant au point de vue d'une évolution naturelle, était disposé à l'admettre. « Peut-on affirmer, dit-il, qu'il ne se passa pas chez (saint Jean) quelque chose d'analogue au changement qui se fit dans saint Paul et dont l'épître aux Colossiens est le principal témoignage ? Non sans doute. Il se peut qu'après les crises de l'an 68 et de l'an 70, le vieil apôtre... ait penché vers les idées qu'il trouvait autour de lui, et dont plusieurs s'amalgamaient assez bien avec certaines doctrines chrétiennes[4]. » « Pourquoi la crise qui s'était produite

[1] Cf. ci-dessus, p. 406.
[2] Cité ci-dessus, p. 465.
[3] Cité ci-dessus, p. 472.
[4] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXI.

dans l'âme de saint Paul ne se serait-elle pas produite chez d'autres hommes apostoliques dans les dernières années du Ier siècle[1] ? »

***

On ne peut donc opposer, à la composition directe du quatrième Évangile par Jean l'apôtre, de raisons sûres et s'imposant immédiatement au critique. Par contre, il y a des motifs positifs, et qui paraissent véritablement péremptoires, d'attribuer cette rédaction définitive au fils de Zébédée lui-même.

L'auteur de l'Évangile, nous l'avons vu, s'identifie, soit dans l'appendice, soit dans le corps du livre, au disciple que Jésus aimait ; d'autre part, dans les vingt premiers chapitres comme dans le dernier, ce disciple bien-aimé n'est autre que le fameux Ancien d'Éphèse, l'apôtre saint Jean. Pour ne pas admettre le bien-fondé de cette identification de l'évangéliste avec l'apôtre, on ne peut que faire l'hypothèse d'un faux littéraire.

M. Loisy semble s'y refuser. « Le dilemme : apôtre ou faussaire, écrit-il, ne correspond pas à la réalité des faits. L'auteur du quatrième Évangile n'aurait été faussaire que s'il s'était donné lui-même comme un des Douze, s'il avait usurpé le nom du fils de Zébédée, en affichant l'intention d'écrire, en tant qu'apôtre et témoin oculaire, l'histoire du Christ. Or il ne se dit pas apôtre, il reste anonyme et inconnu[2]. »

Mais nos études antérieures ont montré le peu de fondement de cette interprétation. L'écrivain qui, soit dans l'Évangile proprement dit, soit dans l'appendice, s'identifie au disciple aimé du Seigneur, prétend en réalité se donner pour l'apôtre Jean. Il faudrait donc dire avec Renan : « Comme les idées

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 480.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 135, 136.

du temps en fait de bonne foi littéraire différaient beaucoup des nôtres, un disciple... put être tenté de prendre la plume pour l'apôtre et de se faire le libre rédacteur de son Évangile[1]. » « Nul doute que l'intention du faussaire ne soit de faire croire que ce personnage mystérieux, » à savoir le bien-aimé, « est bien l'auteur du livre. Il y a là un petit artifice littéraire du genre de ceux qu'affectionne Platon[2]. »

Au reste, dans l'hypothèse même de M. Loisy, il est encore nécessaire de parler d'artifice ou de supercherie. « Sans être, dit-il, une fiction littéraire, puisqu'il n'affichait aucun nom d'auteur, » le livre « était néanmoins fondé sur une sorte de fiction théologique dont il importait que le public ne fût pas trop averti ». Le bien-aimé auquel l'auteur s'identifie n'est qu'un témoin spirituel ; et cependant « il apparaît, et il a besoin d'apparaître comme un témoin réel ». « Une espèce d'équivoque enveloppe donc ce disciple anonyme. »

Aussi l'auteur du quatrième Évangile, qui « a écrit pour être lu », n'a-t-il destiné et ne pouvait-il « destiner d'abord son œuvre qu'à des lecteurs préparés, à un petit groupe de disciples ou d'initiés, aussi intéressés que lui à garder son secret, si toutefois il a jugé bon de le leur faire connaître ». « Le lecteur vulgaire devait l'accepter comme la parole autorisée d'un disciple du Christ ; il devait ignorer que ce disciple n'était pas tel dans le sens strict et historique du mot[3]. »

« Bien qu'il n'y ait pas proprement de fraude, conclut M. Loisy, il y a là quelque chose qui serait pour nous un manque de sincérité. Mais ce manque de sincérité ne fut pas conscient chez l'évangéliste,

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXVII.

[2] Id., *L'Eglise chrétienne*, p. 52.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 131. Cf. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 73 : « Il ne communiqua sans doute son ouvrage qu'avec beaucoup de réserve à ceux qui savaient qu'un tel ouvrage ne pouvait être de Jean. »

parce qu'il correspondait à l'indécision et au vague de sa pensée, à l'état particulier de son esprit, à l'atmosphère d'idéalisme allégorique où il avait accoutumé de respirer, à sa souveraine indifférence vis-à-vis de ce qui est simple fait, à l'absence complète d'un sentiment qui est entré maintenant dans nos habitudes intellectuelles, le sentiment de la vérité historique[1]. »

Voilà donc où l'on est obligé d'en venir, dès lors qu'on refuse la rédaction proprement dite du quatrième Évangile à l'apôtre Jean. Or, ces hypothèses nécessaires paraissent, à les bien examiner, absolument inadmissibles, et leur invraisemblance est une preuve déjà convaincante de la vérité de la thèse qu'elles prétendent ruiner.

En effet, qu'on donne au procédé le nom que l'on voudra, qu'on l'appelle un faux ou une fiction littéraire, il est certain, dans la supposition admise, que l'auteur de l'Évangile veut se faire prendre pour ce qu'il n'est pas, un disciple réel de Jésus, l'apôtre Jean d'Éphèse. Cette accusation, on a beau dire, est grave. La preuve en est dans la manière dont tout le monde s'efforce de la dissimuler sous des termes adoucis et bienveillants.

« Si l'écrivain, dit M. Schmiedel, a réellement voulu se faire passer pour le disciple bien-aimé, témoin des choses qu'il raconte, on ne doit pas pour cela suspecter sa droiture morale, comme s'il fallait appliquer à son cas les principes qui régissent actuellement la propriété des œuvres de l'esprit[2]. » « Si l'auteur, dit pareillement M. Abbott, est un disciple se regardant comme le secrétaire de son maître, il n'est pas à prendre pour un faussaire[3]. » Au sentiment de M. Jülicher, « l'évangéliste, qui en toute vérité a pu écrire : « C'est

[1] Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 132.
[2] Schmiedel, art. *John*, col. 2544.
[3] Abbott, art. *Gospels*, col. 1795.

« ce disciple qui rend témoignage de ces choses, » est pleinement excusé par les habitudes de son temps d'avoir ajouté, en allant au delà de la réalité : « et « qui les a écrites, » parce que, de fait, il pouvait se dire à lui-mêm : « Nous savons que son témoignage est « vrai[1]. »

De son côté, M. Loisy parle d'une certaine « inconscience » de l'évangéliste par rapport à son manque de sincérité, tout comme il excusait la fraude de l'auteur de l'appendice à raison de sa « naïveté »[2]. Cet écrivain cependant avait si bien conscience de n'être pas ce qu'il prétendait être, et il mettait dans son affaire si peu de simplicité, qu'on le soupçonne de n'avoir pas publié son ouvrage au grand jour, mais de l'avoir confié à un petit groupe de disciples, « aussi intéressés que lui à garder son secret. » Il est vrai que M. Loisy ajoute, ce qui ne serait pas encore pour recommander sa franchise : « si toutefois il a jugé bon de le leur faire connaître. »

Il faut donc bien convenir que, dans l'hypothèse, il y aurait réellement eu de la part de notre écrivain une sorte de déloyauté, pour ne pas dire une fraude proprement dite. Or, cela contredit formellement l'impression de droiture et d'élévation morale que donne à tout lecteur impartial l'Évangile johannique. Il le faut bien pour que MM. Harnack et von Soden se refusent à porter pareille accusation, et préfèrent attribuer à des interpolateurs postérieurs, ou interpréter contre leur sens naturel, les passages où l'évangéliste apparaît identifié au disciple bien-aimé[3]. Il le faut bien encore pour que les critiques mêmes, qui se résolvent à l'hypothèse, mettent tous leurs efforts à sauvegarder la bonne foi de l'auteur, tant ils le sen-

[1] Jülicher, *Einl.*, p. 338, 339.
[2] Voir ci-dessus, p. 240, note 3.
[3] Voir ci-dessus, p. 321, 322, 334.

tent absolument autre que les vulgaires rédacteurs des Évangiles apocryphes.

La supposition n'est pas moins incompatible avec les conditions de temps et de milieu dans lesquelles l'ouvrage a paru. Il faudrait admettre, en effet, que l'évangéliste a prétendu faire passer son œuvre sous le nom de Jean l'apôtre, en Asie-Mineure et au commencement du second siècle, ou à la fin du premier, c'est-à-dire dans le pays même où le fils de Zébédée exerça longtemps son ministère et peu de temps après sa mort, sinon déjà auparavant. Or, les mêmes raisons, qui nous ont empêchés de supposer pareille fiction de la part des éditeurs du livre[1], nous interdisent formellement de la mettre sur le compte personnel de l'évangéliste.

Comment penser qu'un presbytre asiate ait osé concevoir une pareille tentative dans ce milieu et à cette époque? Il ne s'agit point d'une production apocryphe quelconque, publiée sous le couvert d'un personnage entièrement étranger à la région, et dont nul en cet endroit ne connaît au juste l'activité littéraire, si bien que l'éloignement des lieux, le défaut de souvenirs récents, en un mot le manque de tradition locale et vivante, permettent aisément la fausse attribution. Il s'agit d'un Évangile, présenté sous le nom de l'apôtre Jean à ces mêmes chrétiens d'Éphèse, qui, à une époque encore toute récente, ont vu et entendu le fils de Zébédée, qui savent très bien et peuvent très facilement contrôler si, oui ou non, l'apôtre a composé et transmis cet écrit. Dans ce milieu et à cette époque, il ne semble pas qu'on puisse comprendre la tentative audacieuse qu'on suppose, et encore moins son succès.

Ce n'est pas tout. L'hypothèse de la fiction est encore contredite par la façon extrêmement discrète

[1] Ci-dessus, p. 240 sq.

dont se présente l'identification de l'évangéliste avec l'apôtre, témoin de la vie de Jésus. Constamment celui-ci apparaît sous une forme objective ; on parle de lui à la troisième personne : c'est « un disciple », « le disciple que Jésus aimait, » « celui qui a vu » le coup de lance, « celui qui reposait sur la poitrine de Jésus. » Et cependant, au dernier chapitre, il est désigné comme « celui qui a écrit ces choses », et, au chapitre XIX, 35, il est identifié à celui qui relate l'histoire, avec conscience de dire la vérité. A coup sûr, cette manière est très différente de celle qui caractérise les Évangiles pseudonymes.

Les auteurs de ces faux Évangiles ont soin de mettre bien en évidence la marque de l'origine qu'ils veulent attribuer à leurs écrits, et, en quelque sorte, la signature des apôtres sous les noms desquels ils prétendent les faire passer. Ainsi, l'*Évangile des Douze Apôtres* ne manque pas d'employer la première personne du pluriel, lorsque les Douze paraissent en scène : « Il fut un homme appelé Jésus, qui avait environ trente ans ; c'est lui qui *nous* choisit[1]. » De même, le chef des apôtres tient-il personnellement la parole dans l'*Évangile de Pierre* : « *Moi*, avec *mes* compagnons, j'étais affligé, et, la mort dans l'âme, nous nous tenions cachés. » « Quant à *moi*, *Simon Pierre*, avec André, *mon* frère, nous prîmes nos filets et nous nous rendîmes à la mer[2]. »

On ne comprend pas qu'un faussaire, tout en voulant présenter le fils de Zébédée comme auteur proprement dit de l'Évangile, l'ait néanmoins fait apparaître d'une manière si constamment objective. Encore moins conçoit-on, de sa part, la façon délicate dont la forme impersonnelle du passage XIX, 35,

[1] Dans Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum*, 1896, p. 75 ; Preuschen, *Antilegomena*, 2e éd., 1905, p. 11.

[2] Cité ci-dessus, p. 232, note 3. Cf. *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes* (collection *Science et Religion*), p. 61.

laisse transparaître l'attestation directe du disciple témoin[1].

Au surplus, toute la manière dont se présente, dans le récit évangélique, la personnalité du disciple bien-aimé garantit qu'il n'est pas autre que l'évangéliste lui-même.

A première vue, on pourrait croire que les épithètes élogieuses : « le disciple que Jésus aimait, » « celui qui reposa la tête sur sa poitrine, » sont plutôt le fait d'un auteur étranger, désireux de recommander le témoin, qui lui sert de garant. « Seul un disciple postérieur, dit Weizsäcker, a pu désigner son maître comme celui que Jésus aimait de préférence aux autres[2]. » A cette manière de voir se rangent MM. H. Holtzmann, von Soden, et Schmiedel[3].

Pour sa part, M. Loisy estime que ce langage ne convient pas au fils de Zébédée. « Supposer, dit-il, que l'auteur aurait voulu se désigner ainsi lui-même par modestie est lui prêter au contraire un raffinement de vanité. N'est-il pas évident que si cet auteur est l'apôtre Jean, il aurait montré à la fois plus de franchise et d'humilité en disant son nom qu'en alléguant une préférence qui le met au-dessus de tous les apôtres et même de Pierre[4]? »

Comme, d'un autre côté, M. Loisy ne peut concevoir que l'évangéliste vise par ce langage un autre que lui-même, force lui est d'expliquer sa prétention par la signification purement symbolique du personnage auquel il s'identifie. « Cette subtilité d'orgueil, déclare-t-il, n'existe plus, si le disciple bien-aimé est un

[1] Voir ci-dessus, p. 336 sq.

[2] Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 515.

[3] H. Holtzmann, *Einl.*, p. 455 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 218 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2544. Cf. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677, note 1.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 725.

type, le type du croyant parfait. Ce disciple ne laissera pas de se confondre toujours en quelque manière avec l'auteur ; mais, dans ce cas, l'auteur se dérobera vraiment derrière le personnage typique, inconnu, étranger à la tradition historique, en qui on ne pourra voir l'un des Douze ni un individu déterminé, tandis que, dans l'autre hypothèse, l'apôtre ne chercherait qu'à se faire valoir en ayant l'air de se cacher[1]. »

Cette explication cependant, étant donné le manque de fondement du symbolisme prétendu, est la dernière qui se puisse alléguer. Puisque, de l'aveu presque unanime des critiques, le bien-aimé est sûrement un personnage réel, il faut de toute nécessité choisir entre ces deux hypothèses : ou bien l'écrivain qui tient le langage en question est un disciple de Jean, qui entend recommander ainsi son maître, ou bien c'est l'apôtre lui-même qui se désigne de cette façon.

Or, est-il d'abord bien sûr qu'attribuer ce langage au fils de Zébédée, serait lui imputer une « subtilité d'orgueil » et un « raffinement de vanité » ? Cela paraît tout à fait contestable. D'après M. Loisy, l'évangéliste se viserait réellement dans un disciple idéal, type du croyant parfait, représenté comme le préféré de Jésus ; mais, si une telle prétention peut se comprendre du plus grand des mystiques chrétiens, sans qu'elle implique de sa part, ni défaut d'humilité, ni manque de sens moral, pourquoi ne comprendrait-on pas également qu'il ait aimé à rappeler la prédilection du Seigneur à son endroit[2], si de fait il avait été particulièrement affectionné du Maître ?

Ce que l'on affecte de prendre pour jactance et forfanterie pourrait être aussi bien rappel reconnaissant

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, *ibid.*

[2] Il faut que les raisons d'attribuer ce langage à saint Jean lui-même soient bien pressantes pour que Renan, *Les Évangiles*, p. 429, ait pu dire : « Nous croyons que l'apôtre Jean, dont le caractère paraît avoir été assez personnel, et qui, dès le vivant de Jésus, aspirait, avec son frère, à la première place dans le royaume

de réalités douces au souvenir, et moyen très légitime d'appuyer auprès des chrétiens d'Éphèse l'autorité de leur apôtre et évangéliste. Le langage du fils de Zébédée, se présentant aux fidèles asiates comme le disciple qui reposa sur la poitrine du Sauveur, serait analogue à celui de saint Paul, parlant aux Corinthiens de son ravissement au troisième ciel[1]. Il se comprend également bien, et sans plus de préjudice pour sa modestie[2].

D'autre part, il y a des raisons positives qui obligent à rapporter directement à l'apôtre, non à un membre de son école, la manière dont il figure généralement dans l'Évangile. Bien qu'étant « celui que Jésus aimait », le disciple n'est nulle part appelé expressément par son nom, mais toujours désigné en termes voilés et mystérieux. Il ne faut pas moins qu'une série d'observations minutieuses pour arriver à se rendre compte que ce disciple est un apôtre et l'apôtre Jean en particulier. Il semble même certain qu'il apparaît, en divers endroits de l'Évangile, sans rien qui vienne souligner son importance, ni mettre en relief le moins du monde sa personnalité. Ainsi, dans la scène initiale où il le présente en compagnie d'André, l'évangéliste ne le distingue pas d'un disciple quelconque ; dans l'épisode de la cour du grand-prêtre, il le désigne en terme fort généraux[3]. Ce n'est point là

de Dieu, se donnait assez naïvement cette place, dans ses récits... etc. » Cf. *Vie de Jésus*, p. LXVI, LXVII : « S'identifiant avec l'apôtre aimé de Jésus, » l'auteur « épousa tous ses sentiments, jusqu'à ses petitesses ».

[1] II Cor., XII, 1sq.

[2] Cf. Godet, *S. Jean*, t. I, p. 284 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 394, 395 : « L'apôtre ne prétend pas limiter l'amour de Jésus à lui-même : il déclare que Jésus aimait Marthe, sa sœur Marie et Lazare (XI, 5), qu'ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin (XIII, 1), et d'une façon générale il célèbre l'affection du Sauveur pour ses disciples (XIII, 34, XV, 12). » Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 80; van Hoonacker, dans la *Revue bibl.*, 1900, p. 230.

[3] Voir ci-dessus, p. 364 et 368.

certes la manière d'un disciple, admirateur de son maître, et préoccupé de le faire valoir.

M. Loisy le reconnaît, et ses déclarations sur ce point condamnent formellement l'hypothèse que préconisent à l'envi les autres critiques. « Si l'Évangile, dit-il à propos du voile qui recouvre le disciple mentionné avec André, a été écrit, au nom de Jean, par une autre personne, cette réserve est entièrement dépourvue de raison et contraire à toute vraisemblance. Au lieu de faire tant de mystères et de s'exposer ainsi à rendre l'attribution incertaine, l'auteur aurait plutôt donné relief au personnage de Jean; la première précaution des écrivains pseudonymes est de mettre en plein jour le nom dont ils se parent[1]. »

L'écrivain qui présente le disciple bien-aimé de cette façon discrète et mystérieuse n'est donc pas, en réalité, distinct de ce personnage ; et comme, malgré ce que pense M. Loisy, on ne peut douter que le disciple en question ne soit un apôtre, et l'apôtre Jean, il faut conclure à l'identité réelle de l'évangéliste et du fils de Zébédée[2].

A ces raisons, très solides, de rapporter la composition directe du quatrième Évangile à l'apôtre Jean, s'en ajoutent d'autres, tirées de considérations entièrement indépendantes, qui les confirment pleinement.

Il est certain d'abord que tout ce que nous avons constaté, dans notre étude antérieure[3], sur le caractère sémitique de cet Évangile publié à Éphèse, ne peut avoir son explication suffisante dans l'hypothèse d'un chrétien grec d'Asie-Mineure, utilisant la tradition, orale ou écrite, d'un premier auteur juif. Le cachet hébraïque recouvre tellement l'ouvrage, il pénètre à tel point le style entier, les termes sémitiques

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 126.
[2] Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 395.
[3] Ci-dessus, p. 399 sq.

sont interprétés avec tant d'aisance et d'exactitude, que l'on ne peut évidemment mettre en doute que l'auteur proprement dit ne soit un Juif.

D'autre part, à voir comment cet écrivain exploite de manière compétente, et parfois en traits fort délicats, les données empruntées à la topographie palestinienne, on ne peut guère douter, non plus, qu'il ne tienne ces données d'expérience personnelle, et cela conduit à penser que le Juif auteur de l'Évangile est véritablement un Palestinien.

Or, il faut l'avouer, ces particularités s'accordent d'une façon singulière, et qu'on a le droit de trouver hautement significative, avec l'attribution directe de notre ouvrage au fils de Zébédée.

Enfin, il paraît également au-dessus de toute contestation que l'auteur réel du quatrième Évangile ne se distingue pas, tant les idées et le style sont les mêmes, du rédacteur des Épîtres dites johanniques.

Or, nous avons vu[1] que l'auteur avoué de ces Épîtres était « l'Ancien » d'Éphèse, c'est-à-dire l'apôtre Jean, et que, particulièrement pour les deux dernières, il était imposible de faire l'hypothèse de compositions pseudonymes.

Il y a donc, en faveur de notre thèse, tout un ensemble de faits, qui, pris séparément, ont une valeur probante considérable, et qui, groupés ensemble, contrôlés et confirmés les uns par les autres, paraissent bien fournir un argument décisif. Non seulement l'auteur du quatrième Évangile s'identifie au disciple aimé de Jésus, lequel n'est autre que le fils de Zébédée, mais il est en réalité ce qu'il prétend être, l'apôtre saint Jean.

Tel est en définitive le témoignage interne de notre ouvrage, pleinement d'accord avec l'attestation de la plus ancienne et de la plus sûre tradition.

[1] Ci-dessus, p. 274.

CONCLUSION

En achevant cette étude, où, procédant par séries de vérifications successives, nous avons été amenés graduellement, par la seule force logique des faits, à constater l'absolue exactitude de la thèse traditionnelle, il est intéressant de jeter un rapide coup d'œil sur la position générale des systèmes qui se partagent aujourd'hui le monde de la critique, et dont nous avons envisagé les détails au fur et à mesure de notre examen, afin de noter plus clairement leur rapport avec l'ensemble des faits enregistrés.

C'est une chose assurément très remarquable que les savants opposés à l'authenticité johannique reconnaissent néanmoins, chacun pour leur compte, un certain nombre des points fermes sur lesquels repose notre thèse, et, d'autre part, ne peuvent se dérober à cette thèse elle-même qu'en sacrifiant tel ou tel point que défendent opiniâtrement à côté d'eux des savants non moins indépendants.

Ainsi, MM. Delff, Bousset et von Soden sont d'avis que le quatrième Évangile se présente comme œuvre du disciple bien-aimé, que ce disciple est un disciple réel et immédiat de Jésus, qu'il n'est autre que le fameux Jean d'Éphèse, et que l'Évangile contient véritablement sa tradition sur la vie du Sauveur. Mais, à leur sens, ce personnage serait Jean le presbytre, non l'apôtre de ce nom : conclusion qu'ils ne peuvent maintenir qu'en supposant, à l'encontre de

tous les autres critiques, que le bien-aimé est un disciple hiérosolymitain, portant le même nom que le fils de Zébédée, intimement associé à Simon Pierre, admis à la dernière Cène et à une place de choix près du Sauveur, sans cependant avoir été un apôtre

D'après M. H. Holtzmann et M. Schmiedel, l'Évangile johannique a bien pour auteur un Juif, qui avait une connaissance personnelle de la Palestine ; l'ouvrage est attribué, dans l'appendice, au disciple aimé de Jésus, lequel paraît être Jean l'apôtre; et il semble même que déjà, au chapitre XIX, 35, l'évangéliste a une certaine intention de se faire prendre pour ce disciple , témoin du coup de lance. Par quel moyen ces cirtiques rejettent-ils le bien-fondé de cette identification ? En mettant le chapitre final sur le compte d'un rédacteur postérieur : ce en quoi ils sont contredits par Renan et par MM. Jülicher, Harnack, Abbott; d'autre part, en prétendant trouver au fond du verset XIX, 35, le langage d'un tiers, contre l'avis très ferme du même Renan, et de MM. Jülicher et Loisy.

Au sentiment de Weizsäcker, l'Évangile, publié en Asie-Mineure, repose sur la tradition authentique de l'apôtre Jean, qui a réellement séjourné à Éphèse et a laissé à son école des souvenirs particuliers sur la vie de Jésus ; l'écrit se présente d'ailleurs comme œuvre de l'apôtre. Si Weizsäcker l'attribue néanmoins à un de ses disciples, ce n'est qu'en déclarant l'auteur de XIX, 35, distinct du disciple témoin, et en supposant le passage XXI, 24, écrit après la mort de Jean d'Éphèse. Or cette hypothèse de la composition de l'Évangile par un disciple de l'apôtre est condamnée décisivement par M. Loisy.

Renan, et plus récemment MM. Abbott et Jülicher, tiennent à peu près la même position, sauf qu'ils trouvent dans le passage XIX, 35, comme dans XXI, 24, une identification intentionnelle de l'évangéliste avec

le disciple bien-aimé, c'est-à-dire l'apôtre Jean. Pour contester la légitimité de cette identification, il leur faut également supposer l'Évangile rédigé par un disciple, au nom de l'apôtre, son maître ; ce qui les expose, tout comme le critique précédent, à la condamnation de M. Loisy.

Il faut en dire autant de M. Harnack. D'après le professeur de Berlin, le quatrième Évangile contient réellement la tradition de l'apôtre Jean, et, au chapitre XXI, 24, il est attribué au disciple aimé de Jésus, lequel n'est autre que le fils de Zébédée. Le critique ne récuse cette attribution que parce qu'il voit, dans ce dernier passage, une interpolation des presbytres éphésiens. M. Harnack approuve pareillement le témoignage de la tradition, pour autant qu'elle rapporte la composition de l'ouvrage à Jean d'Éphèse ; ici encore, il n'évite la thèse traditionnelle qu'en identifiant ce dernier personnage au pseudo-presbytre Jean, lequel aurait consigné la tradition reçue de Jean l'apôtre[1].

L'attitude de M. J. Réville est aussi significative à sa manière. Ce critique reconnaît que le quatrième Évangile a bien vu le jour en Asie-Mineure, pour le moins au début du second siècle ; mais, afin de le

[1] M. Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 677, avoue loyalement que son hypothèse n'est pas absolument satisfaisante ; on la dirait presque pour lui un pis-aller. Après avoir conclu, en effet, que l'Évangile doit être considéré comme Évangile de Jean le presbytre, selon Jean, fils de Zébédée, le critique ajoute : « Que ce résultat, capable de frapper et de donner à réfléchir, soit pleinement assuré, je ne prétends pas le soutenir, ni également qu'il résolve toute la difficile énigme qui entoure les écrits johanniques et leur première histoire. J'ai essayé et essayé encore de venir à bout du problème par les divers moyens de solution possibles : ils ne faisaient que conduire à des difficultés plus grandes, et même engageaient dans de véritables contradictions. » En note, M. Harnack indique les solutions auxquelles il a songé et dû renoncer ; une seule ne figure pas : la solution traditionnelle.

soustraire plus sûrement à l'auteur que lui assigne la tradition, il s'élève à la fois contre tous les critiques en niant, non seulement que le fils de Zébédée soit venu à Éphèse, et que l'évangéliste s'identifie avec le bien-aimé au chapitre XIX, 35, mais encore que ce disciple figure, dans le corps de l'Évangile, sous les traits d'un apôtre, bien plus, qu'il soit même présenté dans l'appendice comme un personnage connu dans le milieu éphésien.

Pour ce qui est enfin de M. Loisy, nous avons pu recueillir sous sa plume les aveux les plus précieux. D'après lui, le quatrième Évangile a été publié à Éphèse, au début du second siècle, sinon à la fin du premier ; il a sûrement pour auteur un Juif, lequel connaît la Palestine, sans doute d'expérience personnelle ; cet écrivain apparaît, dans le chapitre final, comme le disciple bien-aimé, censé identifié, d'un côté, avec Jean d'Éphèse, et de l'autre, avec Jean l'apôtre ; dans le reste même du livre, particulièrement au chapitre XIX, 35, l'évangéliste se présente personnellement comme le bien-aimé, et de telle façon qu'on ne peut douter qu'il ne soit réellement, en quelque manière, identique à ce disciple. Comment M. Loisy se retient-il de conclure à l'identité réelle de l'auteur de l'Évangile avec l'apôtre Jean ? En contestant, d'une part, la venue de cet apôtre à Éphèse, admise pourtant de Renan et de Weizsäcker, reconnue aujourd'hui encore de M. Jülicher, et en partie de M. Harnack ; d'autre part, en mettant le dernier chapitre tout entier au compte des éditeurs du livre, malgré l'avis opposé de Renan, de MM. Jülicher et Abbott, et, au fond, de MM. Harnack et von Soden ; enfin, en niant, contre la pensée générale des interprètes, que le disciple bien-aimé soit, dans le corps de l'Évangile, comme il l'est dans l'appendice, un personnage réel.

Rien de plus éloquent, semble-t-il, en faveur de notre thèse, que ces négations contradictoires aux-

quelles sont forcément amenés ceux qui prétendent à tout prix s'en passer. A comparer les diverses théories entre elles, à examiner de près la logique de chacune, les hésitations auxquelles elles donnent lieu, les motifs pour lesquels on s'y décide, on saisit sur le vif qu'elles sont avant tout inspirées par la préoccupation d'échapper à la croyance traditionnelle. Cela paraît montrer avec évidence que l'hypothèse de la non-historicité de l'Évangile, qui motive une opposition si opiniâtre à son authenticité, est, à tout prendre, un préjugé qui trouble le sens du critique, l'embarrasse en des difficultés inextricables, et le contraint à se prononcer en quelque endroit contre les faits les mieux établis.

Un juge véritablement impartial doit se soustraire à cet *a priori* et discuter la question d'authenticité pour elle-même, en pleine indépendance. Or, dès lors qu'on procède ainsi, tout paraît devenir clair : les faits s'harmonisent sans difficulté ; les vérifications, portées sur chaque point, concordent avec exactitude ; les diverses observations se relient, en se précisant et se complétant dans le même sens. C'est ce que nous a révélé notre étude.

D'une part, la tradition la plus ancienne et la mieux attestée attribue le quatrième Évangile à l'apôtre saint Jean.

De multiples moyens de contrôle garantissent, d'autre part, la vérité de cette attribution : il est certain que l'Évangile a vu le jour en Asie-Mineure, et plus particulièrement à Éphèse, aux environs de l'an 100; bien que d'origine asiatique, il n'est pas moins incontestablement l'œuvre d'un Juif, spécialement informé sur la Palestine antérieure à la ruine de Jérusalem ; or précisément Jean, l'apôtre palestinien, résidait à Éphèse au moment où paraissait cet écrit.

Enfin, nouvel élément de vérification, l'auteur de l'Évangile s'identifie à coup sûr au fils de Zébédée, et dans des conditions telles qu'on ne peut faire la supposition d'une fiction littéraire.

Quiconque pèsera sérieusement chacune de ces considérations, et remarquera de quelle manière les indications du livre se combinent avec les attestations de la tradition, pour constituer un faisceau de preuves parfaitement harmoniques, s'appuyant et se confirmant mutuellement, ne pourra moins faire, semble-t-il, que de juger la thèse de l'authenticité johannique solidement fondée et d'y adhérer avec une pleine assurance.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE V

LISTE DES OUVRAGES PLUS SOUVENT CITÉS ET DE LEURS ABRÉVIATIONS IX

CHAPITRE I. — LA QUESTION JOHANNIQUE ET M. LOISY. 3
L'hypothèse de la non-authenticité et de l'allégorisme intégral 3
Sa portée 4
Elle ne s'impose pas *a priori* au nom de la critique. 8
La question d'authenticité prime la question d'historicité 16

CHAPITRE II. — L'ÉPOQUE DE COMPOSITION ET LE LIEU DE PUBLICATION DU IVe ÉVANGILE 19

§ I. — L'époque de composition. 19
Antériorité de l'Évangile à l'an 140. 19
Sa diffusion et la croyance en son ancienneté, vers 170-200. 19
Son exploitation par les disciples des grands gnostiques, vers 145-180, et par les montanistes, à partir de 156-157. 26
Son utilisation par saint Justin entre 150 et 160. 29
Son influence sur le *Pasteur* d'Hermas, vers 140, et sur le gnostique Valentin, à partir de 135 ou de 130 33
Antériorité de l'Évangile à l'an 125 36
Il n'a pas été influencé par la gnose postérieure à 125, ni par les événements de l'an 132; et l'appellation : « mer de Tibériade, » ne dénote pas nécessairement le IIe siècle 36

Pages.

Son influence sur la *Didaché*, sur l'Épître dite de Barnabé et sur le gnostique Basilide, vers l'an 130 41
Son indifférence vis-à-vis de la gnose hétérodoxe de l'an 125 43
Antériorité de l'Évangile à l'an 110, ou même à l'an 100 45
Le témoignage des Épitres de saint Ignace, vers 110 45
Le témoignage de l'Épitre de saint Polycarpe, peu après 110 48
Le témoignage des presbytres de Papias, vers la même époque 51
Conclusion 57

§ II. — **Le lieu de publication** 59
Dans quelle mesure les particularités internes de l'ouvrage accusent une origine asiatique 60
Preuves externes de la publication du livre en Asie-Mineure 64
Les témoins primitifs de l'Évangile en cette contrée 64
Le témoignage de l'appendice, relatif à Jean d'Éphèse 65
Le témoignage de l'Apocalypse, apparentée au IVe Évangile 67
Conclusion 70

CHAPITRE III. — Le séjour de l'apôtre saint Jean a Éphèse 73

§ I. — **Etat obvie de la tradition au second siècle** 74
Au dernier quart du IIe siècle, en dehors de l'Asie-Mineure, témoignages de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, des *Actes de Jean* 74
En Asie-Mineure, témoignages de Polycrate d'Éphèse et de saint Irénée 76
Au milieu du IIe siècle, attestations des montanistes et de saint Justin 81

Pages.

§ II. — **La thèse négative** 82
Le silence des écrivains asiates, antérieurs à 150. 83
La notice de Papias sur le martyre de saint Jean. 84
Le passage de Papias, cité par Eusèbe en faveur d'un presbytre Jean, distinct de l'apôtre. . . . 87
Méprise de saint Irénée au sujet du Jean, maître de Papias et de Polycarpe 96
Le peu de valeur du témoignage de Polycrate . . 99
Quelle ancienneté on peut reconnaître à la tradition 104
Résumé et conclusion. 105

§ III. — **Examen critique** 108
On n'est pas fondé à croire que saint Jean ait subi le martyre en Palestine. 109
On ne peut tirer argument du silence des anciens écrivains asiates. 123
Eusèbe n'a rien trouvé, en dehors du texte de Papias, qui confirmât l'existence de Jean le presbytre 126
Le texte de Papias, tel qu'il est communément interprété, ne met le presbytre Jean en rapport ni avec Papias, ni avec l'Asie-Mineure. 132
Plus sûrement, Jean le presbytre n'est autre que Jean l'apôtre, et Papias se présente comme son auditeur personnel. 133
Haute signification du témoignage des montanistes et de saint Justin. 152
Valeur hors de pair du témoignage de saint Irénée 155
Résumé de la tradition du IIe siècle. 163
Témoignage supplémentaire de l'Apocalypse . . . 164
Témoignage du dernier chapitre du IVe Évangile. 168
Conclusion. 171

CHAPITRE IV. — L'ATTRIBUTION DU IVe ÉVANGILE A SAINT JEAN PAR LA TRADITION PRIMITIVE. 179

§ I. — **Les objections des adversaires de l'authenticité**. 180
La pratique des Quartodécimans asiates en contradiction avec le IVe Évangile 181

Pages.
Opposition des Aloges à l'authenticité johannique. 183
Caractère légendaire des notices du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie. 188
Pauvreté des renseignements de saint Irénée. . . 190
Défaut de tradition antérieure à 150. 192
Origine de la tradition constatée dans la seconde moitié du IIe siècle. 196

§ II. — **Examen critique du témoignage traditionnel** 203
La pratique quartodécimane d'Asie-Mineure n'intéresse en rien la composition du IVe Évangile par saint Jean. 204
La contradiction des Aloges ne porte aucun préjudice au reste de la tradition asiate. 211
Les notices du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie gardent une valeur de fond réelle. 219
Saint Irénée reste un témoin de premier ordre. . 223
La tradition, constatée après 150, n'est pas le résultat d'une préoccupation récente. 230
On peut en remonter le cours jusque dans la première moitié du IIe siècle. 236
Elle a son origine dans l'appendice même du IVe Évangile 238
L'attribution de l'Évangile à Jean d'Éphèse, par l'auteur de cet appendice, ne peut qu'être fondée sur la réalité. 240

CHAPITRE V. — L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DES AUTRES ÉCRITS JOHANNIQUES. 249

§ I. — **L'unité d'auteur des écrits johanniques** 250
Unité d'auteur des Épîtres et de l'Évangile. . . . 250
Unité d'auteur de l'Apocalypse et de l'Évangile. . 257

§ II. — **L'auteur de l'Apocalypse et des Épitres johanniques**. 266
L'auteur de l'Apocalypse 266
L'auteur de la IIe et de la IIIe Épîtres 272
L'auteur de la Ire Épître. 276
Conclusion. 282

Pages.

CHAPITRE VI. — L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE MÊME DU LIVRE. 285

§ I. — L'évangéliste s'identifie personnellement au disciple que Jésus aimait 286

1. *Au chapitre* XXI, 24 286
Arguments allégués pour l'attribution du chapitre XXI à un rédacteur postérieur. 286
Invraisemblance de cette hypothèse. 291
On ne peut l'appuyer sur aucune différence réelle de fond ni de forme. 293
Le morceau ne dérange pas l'économie de l'œuvre primitive. 293
Rien n'accuse l'intention d'harmoniser la tradition johannique avec la tradition synoptique, au sujet des apparitions du Sauveur. . 294
Rien ne montre davantage l'intention de réhabiliter saint Pierre. 299
Au point de vue du symbolisme, ce chapitre ne se distingue pas des premiers. 302
La forme littéraire n'accuse aucunement un auteur différent 308
De multiples connexions obligent à attribuer ce chapitre à l'auteur même de l'Évangile. . . . 311
Au point de vue des idées et des traits historiques. 311
Au point de vue de la langue et du style. . . 313
Appréciations des critiques. 319
Le verset 24 n'est pas d'une autre main. . . . 321
Le chapitre a été composé directement par l'évangéliste pour servir de supplément à son œuvre principale. 322
On ne peut en détacher aucun des derniers versets 324
Le verset 23 ne suppose pas nécessairement la mort du disciple, auteur de l'Évangile. . 327
La forme objective et le pluriel du verset 24 se comprennent sous la plume de l'évangéliste lui-même. 329
Appréciations des critiques. 332

Pages.
2. *Au chapitre* XIX, 35 333
Ce verset est bien de l'auteur même de l'Évangile 334
L'évangéliste s'y identifie sûrement au disciple bien-aimé 336
Opinions des critiques 339

§ II. — **Le disciple bien-aimé est, pour l'évangéliste, un disciple réel et un apôtre, Jean fils de Zébédée** 341
1. *Le bien-aimé est un disciple réel* 341
Hypothèse d'un personnage allégorique 341
Critique de cette hypothèse. 343
Le bien-aimé n'est pas un pur symbole du croyant parfait. 346
A la Cène 346
Au Calvaire 352
Au tombeau 359
Lors de l'appel des premiers disciples. . . . 364
Dans la cour du grand-prêtre. 368
Il n'est pas davantage un simple témoin mystique, dans l'épisode du coup de lance. 373
2. *Le bien-aimé est un des douze apôtres* 388
Ce n'est pas un simple disciple hiérosolymitain. 388
3. *Le bien-aimé est l'apôtre Jean, fils de Zebédée* . . 392
Jugement des critiques. 396

§ III. — **L'auteur du IVe Évangile est en réalité ce qu'il prétend être, l'apôtre saint Jean** 399
1. *L'auteur est un Juif palestinien* 399
C'est un Juif par la langue et par les idées. . . 399
C'est un Palestinien. Il connaît intimement et personnellement la Palestine. 404
Sa connaissance du lac de Génésareth, de la Galilée et de la Samarie 407
Sa connaissance de la Pérée et de la Judée. . 413
Sa familiarité avec Jérusalem. 421
Conclusions des critiques. 432

Pages.

2. *L'auteur possède une tradition johannique* 436
Ses renseignements géographiques doivent remonter à l'apôtre Jean. 436
Il a aussi des renseignements particuliers sur l'histoire de Jésus. 437
Son cadre de trois ans et demi est inexplicable par le symbolisme. 439
Il en est de même de nombre de détails en son récit 444
Or, on ne peut songer à une histoire fictive, composée intentionnellement par un faussaire. 445
On ne peut davantage supposer l'œuvre d'un voyant, indifférent à la réalité 447
De fait, les trois ans de ministère et les multiples séjours à Jérusalem sont en relation positive avec l'histoire synoptique. 452
Ces renseignements particuliers ne peuvent venir que de l'apôtre Jean. 455
Appréciations des critiques sur le fond traditionnel propre à notre Évangile. 456
Renan. 456
Weizsäcker, Harnack, O. Holtzmann 464
Bousset, von Soden. 467
Wendt, Briggs, Soltau 469
Abbott, Jülicher, H. Holtzmann 471

3. *L'auteur est saint Jean lui-même* 474
On ne peut discerner un document primitif qui seul serait d'origine johannique 475
On ne peut davantage distinguer la part d'un rédacteur et celle de sa tradition 476
L'identification du Christ avec le Verbe n'est pas un argument valable contre la composition du livre par un apôtre 478
Par contre, il y a des motifs péremptoires d'attribuer cette rédaction au fils de Zébédée . . 483
L'évangéliste se donne pour l'apôtre Jean. Or, on ne peut faire l'hypothèse d'un faux littéraire. 483
La réserve avec laquelle le bien-aimé est

Pages

présenté dans l'Évangile ne convient pas à un de ses disciples, mais à saint Jean lui-même 489

Le fait que l'auteur du livre, composé en Asie-Mineure, est sûrement un Juif, et un Palestinien, convient très particulièrement à saint Jean. 492

De même, le fait que l'évangéliste est en même temps l'auteur des Épîtres johanniques, et que la IIIe Épître, en particulier, qui se réclame de Jean l'apôtre, ne peut être pseudonyme 493

Conclusion 495

Les contradictions des critiques montrent que l'opposition à l'authenticité johannique entraîne dans des difficultés insolubles. 495

La concordance exacte des vérifications faites sur le témoignage de la tradition et le témoignage interne du livre garantit pleinement la thèse de l'authenticité. 499

Paris. — Imprimerie Kapp, 20, rue de Condé.

BS 2615 .L38 1907 SMC
Lepin, Marius.
L'origine du quatrieme
Evangile 47232960